

Aurelius Augustinus,

Bischof von Hippo

von

Friedrich & Paul Böhringer.

I. Hälfte.



Stuttgart.

Meyer & Zeller's Verlag
(Friedrich Vogel).

1877.



V o r w o r t.

Die vorliegende Arbeit glauben wir mit einigen wenigen sie charakterisirenden Worten einführen zu sollen.

Was wir in ihr dem deutschen Leser bieten wollten, ist ein Augustinus, wie er einem grössern Leserkreis, der, wenn auch nicht auf spezielle theologische Gelehrsamkeit, so doch auf allgemeine geistige Bildung sowie auf religiöses Interesse Anspruch macht, allein mundgerecht sein dürfte. Darum sollte die Biographie eher knapp als breit, dabei geistig und sprachlich so gehalten sein, dass sie jedem Gebildeten zugänglich wäre, ohne gelehrten Apparat, selbst ohne jedesmalige Quellenangabe, was den Umfang um ein ziemliches vermehrt, d. h. das Buch vertheuert hätte, ohne doch von besonderm Nutzen für unsern Leserkreis zu sein, nichtsdestoweniger aber fussend auf gründlicher Forschung der Quellen, die wir, wo es nur irgend anging, selbst sprechen liessen. Vor allem aber sollte sie eine ächt historische sein, somit die reiche Entwicklung dieses grössten aller Kirchenväter der lateinischen wie der griechischen Zunge und die vielfachen Stadien und Phasen, die er durchlaufen,

klar hervortreten und erkennen lassen, zugleich auch Licht und Schatten unparteiisch und redlich vertheilen.

Darum haben wir die erste Auflage theils gekürzt, indem wir alles unnöthige Beiwerk strichen, theils bereichert, indem wir das historische Material, wo es wie bei den Streitigkeiten und Kämpfen Augustins als die zum Verständniss nothwendige Einleitung mangelte, nachtrugen; darum die in der ersten Auflage auseinander gerissenen und vom Leben losgetrennten Stücke, den manichäischen, donatistischen und pelagianischen Streit mit ihren Kontroversen in den Organismus des Lebens eingefügt, was um so nothwendiger, da in ihnen ein grosser Theil des Lebens Augustins verläuft; darum auch überall, zumal in der Charakteristik, den mehr panegyrischen Standpunkt der ersten Auflage verlassen und allenthalben ein scharfes aber gerechtes Urtheil walten lassen. Und gerade dies letztere schien uns um so mehr geboten, als Augustinus gleich Athanasius, den er allerdings an Vielseitigkeit und Reichthum des Geistes weit überragt, eine jener Gestalten in der Kirche ist, für die man nur Liebe oder Hass zu kennen scheint, und von denen es sich nur schwer bestimmen lässt, ob der Einfluss, den sie nicht blos auf ihre Zeit, sondern auf die ganze Zukunft der Kirche ausübten, für letztere mehr segensreich oder mehr verhängnissvoll, ja verderblich gewesen ist.

Dass eine solche Biographie, wie wir sie hier versuchten, bis jetzt gemangelt, weiss jeder, der auf diesem Gebiet nur einigermaßen heimisch ist. Binde-
mann's Werk, eine Arbeit deutschen Fleisses und deutscher Gelehrsamkeit, auf gründlichster Durchforschung der Quellen beruhend, die sie leider nur

zu wenig sprechen lässt, umfasst vier Bände, was allein schon beweist, dass es nicht auf ein grösseres Publikum berechnet ist. Hiezu tritt, dass man wohl das geschichtliche Material hier in Fülle hat, auch reichliche, wiewohl dem Gedankengange des Autors nicht immer streng folgende, sondern mehr nur nach beliebiger Auswahl getroffene Auszüge aus den augustinischen Schriften zu lesen bekommt, dagegen weder in den einzelnen Kämpfen Augustins deren eigentliche Streitpunkte, die geistigen Kontroversen, noch eine umfassende Zusammenstellung des Ganzen — das augustinische System — kennen lernt. Des jüngern Dorner Arbeit über Augustin hat nur dessen Theologie zum Gegenstand und ist, so viel Wahres sie auch im Einzelnen gibt, im Ganzen doch ein Produkt des doctrinär-scholastischen Gelehrten, dem die Studirstube die Welt bedeutet und der die Fühlung mit der Gegenwart und dem Pulsschlag ihres Lebens gerade auch auf dem kirchlich-religiösen Gebiet verloren hat.

Wir hoffen somit, es dürfte diese unsere Arbeit eine Lücke ausfüllen und ihren Gang durch die deutsche kirchliche Welt machen.

Niederhasli, Kt. Zürich, September 1877.

Friedrich und Paul Böhringer.

Inhalts-Verzeichniss.

Aurelius Augustinus.

Seite

A. Sein Leben.

1. Von seiner Geburt 353 bis zu seiner Bekehrung 386	1—44
Zeit und Ort der Geburt Augustins; seine Eltern; die ersten Kinderjahre	1— 3
Der Knabe und angehende Jüngling; seine Studien auf den Schulen zu Tagaste und Madaura	3— 6
Sein sittlich-religiöser Zustand	6—10
Augustin auf der hohen Schule zu Karthago .	10—15
Seine Verirrung zu der Sekte der Manichäer .	16—19
Sein Auftreten in Tagaste als Lehrer der Grammatik	19
Seine Uebersiedlung von Tagaste nach Karthago als Lehrer der Beredsamkeit	19—20
Augustins Rücktritt u. Abkehr vom Manichäismus	21—22
Sein Wegzug nach Rom und von da nach Mailand.	
Sein Lehramt der Beredsamkeit	22—23
Sein damaliger geistiger Standpunkt (der Skepticismus der Akademie)	24—25
Der geistige Einfluss des Ambrosius	25—26
Augustins Uebergangszustand	26—36
Die Einwirkung des Neuplatonismus auf Augustin	36—38
Augustins Bekehrung	38—44
2. Von Augustins Bekehrung 386 bis zu seiner Erhebung zum Bischof von Hippo 396 . .	45—69
Er legt seine Stelle als Lehrer der Beredsamkeit nieder und zieht sich auf's Land zurück . .	45
Seine retraite spirituelle in Cassiciacum . . .	45—46
Seine Erstlingsschriften	46—49

	Seite
Seine Taufe 387	49
Beschluss der Heimreise nach Afrika. Monika's Tod	49—53
Augustins Bekenntnisse	53—56
Sein zweiter Aufenthalt in Rom 387—388	57—58
Augustins Rückreise nach Afrika 388 und seine erste Zeit nach derselben	58—60
Still- (Kloster-) leben in Tagaste von 388—391	60—61
Augustins Eintritt in die kirchliche Laufbahn und sein Presbyterat in Hippo 391	61—65
Die dreifache Thätigkeit Augustins als Presbyter	65—69
Augustinus wird Mitbischof des Valerius	69
 3. Augustin als Bischof von Hippo seit 396	 70—77
Sein Privatleben	70—72
Seine Fürsorge für die Armen, die Unglücklichen	72—73
Sein Eifer im Predigen	73—77
 4. Augustins Kämpfe und Kontroversen.	
a. Der manichäische Streit	80—141
1. Das Geschichtliche	81—101
Der Manichäismus	81— 92
Augustins Streitschriften gegen die Manichäer und seine Disputationen mit denselben	92—101
2. Die geistige Seite des manichäischen Streites oder die manichäische Kontroverse	101— 141
Ihre Hauptpunkte:	
a) Die Frage nach dem Bösen, seinem Wesen, seiner Möglichkeit und Wirklichkeit	101—108
b) Die Frage nach dem freien Willen, zunächst als der Möglichkeit des Bösen	108—120
c) Die Frage nach der Vereinbarkeit des freien Willens mit dem Vorherwissen und Willen Gottes	120—129
d) Die Frage nach der Vereinbarkeit des Uebels, des Bösen mit der Idee einer göttlichen Weltordnung	129—141
b. Der donatistische Streit	142—232
1. Das Geschichtliche	142—170
2. Die geistige Seite des donatistischen Streites oder die donatistische Kontroverse	170—232
Ihre Hauptpunkte:	
1) Die Frage nach der Kirche	171
Die donatistische Anschauung	171—173
Die augustinische Kritik	174—175

	Seite
Augustins positive Antithese:	175—176
a) Die wahre Kirche nach ihrer objek- tiven Seite	176—181
b) Die wahre Kirche nach ihrer sub- jektiven Seite	181—188
Die augustinische Abweisung der falschen donatistischen Folgerungen	188—190
Die Nothwendigkeit einer Kirchendisziplin	190—191
Ihre rechte Art und Weise	191—193
Die Nothwendigkeit eines die Kirche tra- genden Episkopats und Primats	193—196
Ueberblick und Kritik	196—199
Kontroverse über Taufe und Wiedertaufe	199—203
2) Die Frage nach dem Verhältniss von Staat und Kirche	203—232
Der donatistische Standpunkt	204—205
Augustins Widerlegung desselben	205—207
Augustins eigene positive Auffassung dieser Frage	208—223
Beurtheilung der augustinisch. Theorie	223—232
c) Der pelagianische Streit.	
1. Das Geschichtliche	233—256
Der Semipelagianismus	256—268

Druckfehler.

Seite	10	Zeile	9	von oben	lies: Denn unter	statt: unter.
"	36	"	18	" unten	" ihm	statt: ihr.
"	40	"	3	" oben	" jener	statt: seiner.
"	40	"	13	" unten	" Musse	statt: Muse.
"	47	"	1	" oben	" weise als	statt: weise sie als.
"	60	"	8	" oben	" kraft	statt: Kraft.
"	84	"	15	" unten	" Elekten	statt: Eklekten.
"	92	"	10	" oben	" Abenteuerlichste	statt: Abentheuerlichste.
"	93	"	8	" unten	" zugleich, sittlich	statt: zugleich sittlich.
"	99	"	4	" oben	" Aber, sprichst du,	statt: aber sprichst du.
"	101	"	8	" unten	" reales Sein,	statt: Reales, Sein.
"	103	"	2	" unten	" des Bösen	statt: dieses Bösen.
"	108	"	6	" oben	" in dem	statt: indem.
"	119	"	16	" unten	" vom unwandelbaren	statt: von unwandelbarem.
"	143	"	11	" unten	" Andere	statt: andere.
"	176	im Rande			" wohnend	statt: wohnen.
"	210	Zeile	7	von unten	" und sie darum dem Staat für übergeordnet zu halten	statt: und sie zu halten darum.

Aurelius Augustinus.

„Zu dir hast du uns erschaffen,
o Gott, und unser Herz ist voll Un-
ruhe, bis es Ruhe findet in dir.“

Aug. Bekenntnisse. I, 1.

A. Sein Leben.

1. Von seiner Geburt 353 bis zu seiner Bekehrung 386.

Von der morgenländischen Kirche zur abendländischen des vierten Jahrhunderts und der Folgezeit übergehend präludirten wir mit Ambrosius, dem Bischof von Mailand. Dem grossen Meister lassen wir nun den ungleich grösseren Schüler folgen, Aurelius Augustinus, den bedeutendsten aller Väter, nicht blos der lateinischen, sondern auch der griechischen Zunge, das anerkannt geistige Haupt der gesammten alten Kirche.

Aurelius Augustinus ist geboren zu Tagaste, einer Municipalstadt Numidiens (der Provinz Constantine), unfern Hippo regius (dem heutigen Bona), den 13. November 353.

Zeit und Ort der
Geburt Augu-
stin's. Seine
Eltern.
Die ersten
Kinderjahre.

Sein Vater, Patricius, gehörte dem Stande der Dekurionen (Stadträthe) an und war nicht gerade unbemittelt. Er war ein Mann, „wie im Wohlwollen rasch, so auch jäh in seinem Zorn“ und noch Heide. Die Mutter, Monika, geboren im Jahr 332, war von ihren christlich-frommen Eltern in der Furcht und Liebe des Herrn erzogen worden. Einen besonderen Einfluss hatte eine alte, gar fromme Dienerin, die schon Monika's Vater, als er noch ein Kind war, auf den Armen getragen und „aus dieser Ursache und wegen ihres

Alters und ihres vorzüglich guten Betragens in diesem christlichen Hause sehr geehrt ward“. Ihr ward sogar die Aufsicht über die Töchter des Hauses anvertraut; und „hiebei bewies sie, wo es nöthig war, dieselben einzuschränken, eine heilige Strenge und zugleich wohl überlegte Klugheit“. Viel verdankte ihr Monika.

Als Monika erwachsen war, ward sie an Patricius verheirathet. In dieser Ehe betrug sie sich gegen den heidnischen Ehemann, wie es einer christlichen Ehefrau geziemte. Er war, wie wir wissen, äusserst reizbar, heftig, sinnlich. Diesen Fehlern setzte sie die Gewalt der Sanftmuth entgegen. Gefällig, gehorsam, seine ehelichen Untreuen mit Geduld ertragend, liess sie auch die Launen seiner Heftigkeit ausbrausen und — schwieg. War er wieder zu sich gekommen, ruhiger geworden, dann machte sie ihm liebevolle Vorstellungen. Mit diesem Betragen wurde sie auch Andern ein Muster. Wenn Frauen, deren Ehemänner nicht einmal so heftig waren, die Spuren der Schläge zeigten und ihre Gatten anklagten, so sagte sie ihnen offen, sie möchten nur die Schuld ihrer eigenen Zunge beilegen; und wenn jene, die die Heftigkeit des Patricius kannten, sich dann wunderten, wie Monika sich niemals über Misshandlung zu beklagen habe, da schilderte sie die Weise, wie sie ihren Gatten handle. Die nun ihrem Rathe folgten, befanden sich sehr wohl dabei. Sie hatte überhaupt die schöne Gabe, „dass sie unter allen uneinigen und zwiespaltigen Seelen, wo sie vermochte, als die Friedensstifterin sich darstellte“. Ihr Hauptbemühen war aber, ihren Gatten für Gott zu gewinnen — nicht sowohl mit Worten, als durch die Reinheit ihres Wandels, durch die Demuth ihres Herzens, durch die völlige Hingabe an ihre häuslichen Pflichten. So konnte es ihr nicht fehlen. Im Jahre 370 wurde er Katechumen. „Nun, seitdem er gläubig geworden, hatte sie an ihm nichts mehr zu beklagen, was sie an ihm, da er noch ungläubig war, ertragen hatte.“ Da starb Patricius im Jahr 371.

Das waren Augustin's Eltern. Er hatte noch einen Bruder, Navigius, und eine Schwester, deren Name uns unbekannt ist.

Von seiner Geburt an bis zum Tode seiner Mutter, die im Jahre 387 starb, hat uns Augustin sein Leben, seine Erziehung und Entwicklung in seinen Bekenntnissen dargelegt. Sie bilden die Grundlage der folgenden Darstellung.

Augustinus ward zeitig in die Schule geschickt. Es war der Wunsch beider Eltern, dass er in den Wissenschaften einen glücklichen Fortgang haben möchte: seines Vaters, der ihn dereinst in der Welt wollte angesehen wissen, und seiner Mutter, „weil sie die gewöhnlichen wissenschaftlichen Studien nicht nur für unschädlich, sondern selbst einigermaßen für förderlich hielt, um künftig zu Gott zu gelangen“.

An der Schule hatte Augustinus anfangs wenig Freude. Nicht dass es ihm an Gedächtniss und Fassungsgabe gefehlt hätte; aber dem lebhaften Knaben war der Elementarunterricht gar zu trocken; ihn lockte der Ball und ähnliche Spiele, ganz besonders aber das Theater „mit seinen die Phantasie tränkenden Schaustellungen“. Darüber ward er bestraft, und die Lehrer hielten ihn hart. Das änderte sich nun aber, als der Unterricht aus dem rein formalen Gebiet heraustrat. An dem lebendigen Stoff, der nun die Grundlage des Unterrichts wurde, entzündete sich sein Geist und seine Phantasie. Vergil ward sein Liebling. Mit Lust folgte er den Irrfahrten des Aeneas, mit heissen Thränen beweinte er Dido's Tod, die sich aus Liebe ermordete. Bei seinen Darstellungen wurde er beklatscht; man ahnte in ihm einen künftigen Dichter. Mit der griechischen Sprache hatte er dagegen seine Noth; alle Lust fehlte ihm, sie zu lernen. Die lateinische hatte er erlernt „durch Achtsamkeit, ohne Furcht und Qual, sogar unter dem Kosen der Ammen, unter den Scherzen derer, die ihn anlächelten, und unter der Fröhlichkeit derer, die mit ihm spielten“. Und doch machte ihm die Grammatik schon Mühe. Nun sollte er gar noch eine ganz fremde Sprache erlernen. So lieb ihm Vergilius war, Homer war ihm „bitter“. „Ich glaube wohl,“ bekennt er, „dass griechischen Knaben Vergilius ebenso vorkommen mag, wenn sie denselben in der Art studiren müssen, wie ich jenen; denn die Schwierigkeit überhaupt, eine fremde Sprache zu erlernen, beträufelte mit Galle alle griechischen Süßig-

Der Knabe und
angehende
Jüngling; seine
Studien auf den
Schulen zu Ta-
gaste und Ma-
doura.

keiten der fabelhaften Märchen. Ich kannte die Worte nicht, und mit grausamen Drohungen und Strafen quälte man mich heftig, dieselben zu lernen.“ Nicht minder war „Eins und Eins ist Zwei, und Zwei und Zwei sind Vier“, ihm „ein verhasstes Lied“. (Conf. I, 13 ff.) Als er nun freilich ganz zu den Realien kam, da machte er bedeutende Fortschritte und seine Lehrer setzten die grössten Hoffnungen auf ihn.

Diese Bekenntnisse sind charakteristisch für den Knaben Augustin. Sie lassen uns als sein geistiges Grundwesen ein Vorherrschen des Gemüths und der Phantasie erkennen und ein Zurücktreten des Verstandes. Vermöge dieses, sollen wir sagen, romantischen Geisteszugs hat er nur Sinn für Reales, das allein im Stande ist, ihn zu befriedigen, dagegen eine natürliche Abneigung gegen alles rein Formalistische, gegen die Mathematik so gut, wie gegen die Schulphilologie. Wenn nun aber kein Stoff sich wahrhaft be-maestern lässt ohne seine Form, so ist klar, dass dieser Widerwille gegen rein formale Studien ihn an einer gründlichen Durchbildung hinderte, was um so mehr zu bedauern, als gerade da, wo die Macht des Gemüths und der Phantasie eine so gewaltige ist, wie bei Augustin, auch der Zügel des Verstandes sich um so nothwendiger erweist. Um so freudiger haben wir anzuerkennen, dass der Sinn für's Reale, der sich nie an der Form als solcher genügen lassen konnte, sondern lebensvollen Inhalt, Herz und Geist nährende Objekte verlangte, unserm Augustin sein ganzes Leben durch geblieben ist und nicht bloß geblieben, sondern sich gesteigert und an immer höhere und geistigere Probleme gemacht hat.

Augustin hat indessen nicht bloß diese Bekenntnisse über seine Knaben- und Jugendstudien gemacht; er hat auch eine Kritik daran gefügt, wenn auch in anderer Weise als in der obigen, eine Kritik, die für den spätern Mann und seinen Standpunkt ebenso charakteristisch ist, wie es die Bekenntnisse waren für den Knaben. Zweierlei aber hat seine Kritik auszusetzen und zu beklagen: einmal die Objekte der Studien, die alten Klassiker — bekanntlich eine von den Kirchenvätern, z. B. Basilus und dem Nazianzener, vielfach

ventilirte Frage; dann die Art der eigenen wie der von den Lehrern gehandhabten Zucht. Wir lassen Augustin reden.

„Nicht die Worte“ (d. h. die Form des Stoffes, in der dieser geboten wurde), „klage ich an, denn dieselben sind gleichsam auserlesene und köstliche Gefässe, sondern den Wein des Irrthums, welcher in denselben uns von berauschten Lehrern zugetrunken wird, und dennoch lernte ich dieses gern; ich Armer freute mich darüber und ward darob ein hoffnungsvoller Knabe genannt Ach, war das alles nicht Rauch und Wind? Gab es denn nichts Anderes, wodurch mir Verstand und Zunge geübt werden konnte? Dein Lob, o Herr, dein Lob durch die heilige Schrift hätte das Rebgeschoss meines Herzens in die Höhe ziehen sollen; nicht aber hätte es sich müssen hinreissen lassen durch eitle Tändeleien, eine schändliche Beute der flüchtigen Vergangenheit. Ja, man opfert den abgefallenen Engeln nicht blos auf eine Art! . . . Aber wehe dir! Strom menschlicher Sitte, wer mag dir Widerstand leisten!“ Wenn hiernach Augustin von dem rigorosen Standpunkt aus, auf dem er später steht, den Werth einer klassischen Bildung für die Jugend nicht würdigt, wie das doch unbefangene Väter gethan haben, so liegt dagegen in dem Folgenden, was er sagt, viel Beherzigenswerthes. „Schau, Herr Gott, und schaue mit Geduld, wie sorgfältig der Menschen Kinder die Regeln der Sprache beachten, wie sie aber die ewigen Regeln des unsterblichen Heils vernachlässigen. Ja, so weit geht's, dass, wenn ein Schüler oder Lehrer den grammatischen Regeln zuwider spricht, er mehr Anstoss gibt, als wenn er deinem Gebote zuwider, obgleich selber ein Mensch, den Menschen hasst. . . . Dies (klagt Augustinus mit Wehmuth) war der Tummelplatz, wo ich mich vor einem Sprachschnitzer mehr fürchtete, als ich mich vor dem Neid wider die in Acht nahm, welche dergleichen nicht machten, während ich sie beging“ (ib. I, 16. 17).

Von Tagaste wurde Augustinus nach Madaura, einer grösseren benachbarten Stadt, in die Schulen geschickt, wo er Unterricht in der klassischen Literatur und der Redekunst empfing.

Sechszehn Jahre alt, nahm ihn sein Vater wieder heim. Ein Jahr blieb er zu Hause, theils um sich auf die hohe Schule von Karthago vorzubereiten, theils um für das theure Studienleben daselbst vorzusparen. Der Vater wollte nämlich, dass sich sein Sohn, der gerade auch in der Redekunst so viel versprach, zum Rhetor ausbilde, — ein Stand, der zu den lohnendsten und gesuchtesten jener Zeit gehörte. Bekanntlich waren diese Rhetoren oder Sachwalter gerichtliche Redner, nichts weniger als Advokaten im modernen Sinne: ihre Wirksamkeit vor dem Forum war meist der geringste Theil ihres Berufes. Vielmehr waren sie an den wissenschaftlichen Anstalten die Lehrer der Beredsamkeit und damit verbunden auch der klassischen Literatur und einer gewissen Popularphilosophie. Und ihre in der Regel gediegene Kenntniss der Klassiker sowie ihre freie und vielseitige Geistesbildung verschaffte ihnen nicht nur in der bürgerlichen Gesellschaft eine hervorragende Stellung, sie machte sie auch zu beliebten Persönlichkeiten in den höchsten Kreisen, so dass der Rhetorenstand nicht selten zur ersten Sprosse in der Leiter politischer Ehrenämter wurde. Die einsichtigeren unter den römischen Kaisern, in richtiger Würdigung der hohen Bedeutung dieser Rhetoren für die Geisteskultur des Volkes, haben sie denn auch durch allerlei positive Bewilligungen und Immunitäten, wie sie bereits auch den Klerikern ertheilt wurden, ausgezeichnet. Ausser den ansehnlichen Honoraren, die sie von ihren Schülern bezogen, waren an manchen Orten noch besondere Besoldungen für sie ausgesetzt.

Kein Wunder, wenn Augustin's Vater fast über Vermögen that, um seinem Sohn diese Laufbahn zu eröffnen. Doch sollte er die Früchte nicht erleben, denn schon im folgenden Jahre starb er. Uebrigens hinderte dies unsern Augustin nicht an der Fortsetzung seiner Studien.

Sein sittlich-religiöser Zustand.

Ehe wir ihn aber nach Karthago begleiten, bleibt uns noch übrig, den innern Seelenzustand des Knaben und Jünglings bis anher in's Auge zu fassen. Wie wir bereits sahen, war in ihm ein mächtiger Lebensdrang. Erst war es das Spiel, das ihn lockte, das ihn dann zu allerlei Unarten und

Näschereien verführte, dann Ruhmsucht, dann Ungebundenheit, dann Sinnlichkeit. Nach den Jahren gestaltete sich der Drang, und die Entwicklung hatte den gewöhnlichen Gang solcher Naturen, so lange noch nicht das bessere Element in ihnen zum Durchbruch gekommen. Augustinus war wohl nicht besser, aber auch nicht schlechter, als die meisten seiner Altersgenossen, seine Fehler waren die einer lebenskräftigen Jugend und Natur. Er aber, von seinem späteren Standpunkte aus, hat sie mit ganz anderen Augen betrachtet und mit einem ganz anderen Maasse gemessen, als die meisten Menschen dies thun. Es ist ein grosser Irrthum, wenn man aus den bitteren Anklagen, die Augustin gegen sich erhebt, schliessen wollte, der Grund derselben — seine Fehler — seien ganz besondere, ganz seltene, ganz enorme gewesen, die ihm allein zugekommen. Sie waren vielmehr solche, wie sie den Meisten anhaften und im Schwange sind, aber von den Meisten als unbedeutend angesehen werden. Nur Augustin hat sie unter einen andern Gesichtspunkt gestellt, sie gerichtet als vor dem Auge Gottes. Ein Beispiel: Der Knabe spielte gern, wie wir wissen. Beim Spielen eignete er sich oft, „von eitler Sehnsucht nach Vorrang besiegt, durch Betrug“ den Sieg zu. Wenn nun die Andern es ebenso machten und er sie ertappte „bei eben dem, was er doch selbst ihnen that“, wollte er es nicht gelten lassen und ward ungehalten; umgekehrt, wenn man ihn darüber ertappte, wollte er lieber „zürnen als nachgeben“. — Man weiss, wie das geht. — „Ist aber dies,“ ruft Augustinus aus, „kindliche Unschuld? Nein, o Herr, sie ist es nicht; sie ist es nimmermehr, mein Gott! Es ist vielmehr das Nämliche, welches von Erziehern und Lehrmeistern, von Nüssen, Kügelchen und Sperlingen übergeht zu Obern und Fürsten, zu Gold, Beute und Sklaven. Im Fortgange zu späteren Jahren geht dies Alles auf dieselben über, wie auf die Ruthe schlimmere Strafen folgen. Das Zeichen der Demuth stelltest du also nur durch die kindliche Leibesgestalt dar, da du sprachst: den Kindern ist das Himmelreich.“ So erzählt er ein andermal, wie er einst mit andern Buben aus blossem Muthwillen, ja aus Schadenfreude Birnen

vom Baume eines Nachbars abgeschüttelt habe, da ihn doch die Frucht nicht reizen konnte, weil der väterliche Garten sie weit besser hatte. Es ist ein nächtlicher Unfug, wie vielfach geschieht. Augustinus prüft aber, sezirt gleichsam diese That weitläufig, und findet darin schon die Frucht völliger Abkehr von Gott (ib. II, 4).

Mit den Jahren des Jünglings wurde der Lebensdrang zum Liebesdrang; aber weil noch kein höheres Leben in ihm war, versank er in Sinnlichkeit. „Der Liebe heitere Klarheit vermochte ich nicht zu unterscheiden vom Dunkel der Wollust. Wirr wogte beides in mir durcheinander und riss den schwachen Jüngling in den Abgrund der Begierden hinab, in den Pfuhl der Laster. Mächtig war dein Zorn über mich, mein Gott, doch ich wusste es nicht. Ich war taub geworden unter dem Klirren der Fesseln meiner Sterblichkeit, zur Strafe für den Dünkel meiner Seele, und ich entfernte mich noch weiter von dir, und du duldest es, und ich warf mich umher, ergoss mich und zerfloss und brauste auf in meiner Unzucht, und du schwiegst!“ Es war in seinem sechszehnten Jahre, „als der Wollust Wahnsinn über ihn das Szepter schwang und er ihr gänzlich die Hand bot“. Besonders von seinem sechszehnten auf's siebenzehnte Jahr, als er zu Hause in Unthätigkeit hinlebte, „da überwuchsen sein Haupt die Dornen der Lust, und keine Hand war da, die sie ausraufte.“ Die fromme Mutter ward zwar die Gefahr inne und warnte ihn mit dringender Inständigkeit. Aber schon war der junge Afrikaner so weit, dass ihm das eine Grille dünkte, „eine Weiberermahnung, der zu folgen er sich geschämt haben würde“. Er stellte sich sogar aus Renommisterei, wie man heutzutage sagen würde, noch schlimmer als er war. „Ich ward lasterhafter um nicht getadelt zu werden, und wenn es keine Gelegenheit gab, es den Verlorenen gleich zu thun, dann gab ich vor, begangen zu haben, was ich nicht that, um nicht desto verächtlicher zu erscheinen, je unschuldiger ich war, und nicht für desto niedriger gehalten zu werden, je reiner ich lebte“ (ib. II, 2. 3).

In diesem chaotischen, unruhigen, wilden Treiben konnte

aber Augustinus keine Ruhe finden; denn eben das war die Frucht des Genusses der Sünde, dass er, nachdem er die lachende Schale erbrochen, ihren faulen Kern fand. Aber auch ein gnädiges Strafgericht Gottes erkannte er darin, „dass Gott der Herr, aus Erbarmen schreckend, mit bitterstem Unmuth ihm all' seine unerlaubte Lust besprengte, damit er streben sollte, vorwurfslos Lust zu suchen, ihn, nämlich den Herrn, der da schlägt um zu heilen, und tödtet, damit wir nicht ihm fern sterben Ueberall mischt die Vorsehung die bitterste Bitterkeit, dadurch sie uns zurückführt von der verderblichen Ergötzung, durch die wir gewichen sind von Gott.“ (ib. II, 3.)

Dies war die Erfahrung, die Augustinus von der Sünde machen sollte und ganz machte, um ganz von ihr zu genesen; — eine Erfahrung, die allerdings eine Macht ist, aber doch nur eine negative. Ihr muss sich eine positive zugesellen, die Macht des besseren Geistes, der in jedem Menschen schläft und nur erweckt werden muss, um die Flügel über ihn auszubreiten. Diesem Geist aber treten, auf dass er desto leichter erweckt werde, nicht selten äussere Hülfen anregend zur Seite. Und so war es auch bei Augustin. Er war dem Herrn übergeben worden, wie er selber sagt, „schon im Mutterleibe, und mit dem Zeichen seines Kreuzes bezeichnet und mit seinem Salze gewürzt.“ Auf diese Weise hatte man ihn nämlich nach damaliger afrikanischer Sitte alsbald zum Katechumenen geweiht. Dies aber fühlte er in einzelnen Stunden wie eine Art heiliger Macht über sich, deren Einfluss und Mahnruf er sich nie gänzlich zu entziehen vermochte, als den geheimnissvollen Gnadengrund, in den sein Leben eingesenkt sei. Allerdings theilweise nicht ohne abergläubische Anwandlungen. Und wenn diese höhere Macht, oder vielmehr dies bessere Selbst in ihm schwieg, in ihm übertäubt wurde, so sprach, mahnte und bat sie durch Mutter Monika, und Nichts, ja nicht einmal der Vater, als er noch Heide war, konnte „die Herrschaft der mütterlichen Frömmigkeit“ ganz überwinden.

Wie nun diese Macht in und über ihm immer mehr zur freien Macht seines Lebens wurde, das ist die Geschichte

seiner sittlich-religiösen Umbildung. Und die Züge und Zeichen dieses Prozesses heben auch schon mit seiner Kindheit an.

So, als er einst als Kind vom Magenkrampfe plötzlich befallen und dem Tode nahe war, verlangte er mit tiefer Gemüthsbewegung und mit wahrem Vertrauen die Taufe. Schon eilte die Mutter, Anstalt zu treffen, als er genas. Nach der Ansicht Vieler jener Zeit wurde nun „das Sakrament der Reinigung“ aufgeschoben. Unter ihnen war auch Mutter Monika. „Wissend, wie grosse Fluthen von Versuchungen ihm noch im Knabenalter bevorstehen, wollte sie ihnen lieber das irdische Theil überlassen, in dem er später umgewandelt werden sollte, als Gottes Bild selbst in ihm.“ Eine Ansicht, die übrigens Augustinus selbst missbilligte, wie sie auch später von der ganzen Kirche verworfen ward, da sie auf einem rein subjektiven Begriff der Taufe beruhte.

Ein anderer Zug! In der Schule, wenn der Knabe Schläge erhielt, flehte er zu Gott „in nicht kleiner Bewegung, dass er keine Schläge mehr bekäme“.

Was aber noch weit mehr ist als alle solche einzelnen Züge und den sittlich-religiösen Dualismus, in dem sich Augustin in seiner Jugend befand, auf's schärfste kennzeichnet, das ist, dass derselbe trotz aller Verirrungen, die er ja auf's Offenste anerkannte und auf's Unbarmherzigste richtete, sich gleichwohl das Zeugniß geben zu dürfen glaubt, „dass er im innerlichen Wesen die Unverderbtheit seines Sinnes gehütet, Sorge für seine Wohlfahrt getragen habe, dass selbst im Geringsten Wahrheit ihm angenehm gewesen, Freundschaft ihm wohlgethan und er Schmach, Verworfenheit und Unwissenheit geflohen habe.“ In dem Allem erkannte er später nichts Anderes als „Wahrzeichen der verborgenen Einheit, aus welcher er herstammte“, die Fusstritte Gottes, der ihm im Guten wie im Schlimmen nachging. Und sie waren es.

Augustin auf der
hohen Schule zu
Karthago.

Folgen wir nun Augustinus nach Karthago, wo er seine Studien fortsetzte. Den Knaben und angehenden Jüngling haben wir kennen gelernt in seiner Entwicklung nach ihren

verschiedenen Seiten hin. Es geht nun so fort, auch in Karthago: nach der Sünde wie nach der Gnade, im Guten wie im Bösen; nur dass jedes Moment noch entschiedener hervortritt, bis zu seiner Bekehrung, wo er endlich im Christenthum Frieden findet.

Im Jahre 371, demselben, in welchem sein Vater, bald nachdem er getauft worden war, starb, ward er nach Karthago gesandt, wo er auf's beste unterstützt ward von Romanianus, einem angesehenen Bürger von Tagaste, dessen er später oftmals in Liebe gedenkt.

Hier verlegte er sich besonders auf die Beredsamkeit, denn er wollte sich zum Rhetor ausbilden; bald glänzte er als einer der ersten. Auch den Aristoteles, der von den Gelehrten der hohen Schule daselbst sehr gerühmt wurde, las er, und zwar, wie er sich rühmt, mit Leichtigkeit. Nebenbei trieb er Logik, Mathematik, Geometrie, Tonkunst u. s. w. Selbst Sterndeuterei zog seinen romantischen Sinn an; auch auf die Bücher der Nativitätsteller war er sehr erpicht.

Das waren seine Studien. Wir schildern nun sein Leben in Karthago. Wie auf allen hohen Schulen, so gab es auch in Karthago junge Studirende, die eine Ehre darin suchten, die gute Sitte zu verachten und zu zerstören. „Es herrscht hier eine abscheuliche, maasslose Ungebundenheit unter den Studenten. Mit unbegreiflichem Stumpfsinn verüben sie allerlei Frevel, den das Gesetz eigentlich strafen müsste, den aber die lange Gewohnheit gewissermaassen geheiligt hat. Frech und schamlos auch benehmen sie sich gegen die Lehrer; ohne Zucht und wenn es ihnen beliebt, stürzen sie in die Vorlesungen und werfen alle Ordnung zu Boden“ (ib. V, 8). Augustinus nennt diese Studenten „Zerstörer“. Man könnte sie mit den Renommisten vergleichen, die besonders in der Mitte des vorigen Jahrhunderts einige deutsche Hochschulen so berüchtigt machten. Augustinus hielt sich zu ihnen, hatte mitunter wohl auch seine Freude an ihnen. Aber innerlich war er doch erhaben über ihrem Thun. Und wie ihr taktloses Benehmen ihm später als Lehrer die Wirksamkeit in Karthago verleidete, so war es ihm schon damals zuwider und hat er es heimlich verab-

scheut. Er sagt dies offen. Dagegen erfüllten Spiel und sinnliche Liebe mehr und mehr sein Herz. Zumal das Schauspielhaus zog ihn mit Macht an. Der Jüngling, der schon früher am Theater seine Lust gehabt, wurde in Karthago ein leidenschaftlicher Freund der tragischen Bühne. Die Schauspiele rissen ihn hin; „waren sie doch angefüllt,“ äussert er sich, „mit Bildern meines Elends und Zunder für meine Brunst.“ In spätern Jahren hat er ernst, ja hart über diese Schauspielsucht sich ausgesprochen. Er findet, dass dieser Sucht ein Mangel an innerer Realität wie an Vollgehalt des Lebens zu Grunde liege, und weist dies unter Anderm am Schmerze nach, der bei dem Anblick der Trauerszenen im Zuschauer erweckt werde. Der Schmerz habe nun eben die Bedeutung, dass er schmerzen soll; man fliehe ihn naturgemäss. „Gleichwohl wünscht der Zuschauer den Schmerz, den das Zuschauen hervorruft; der Schmerz selber ist seine Lust. Bleibt man frei vom Schmerz, alsdann geht man verdriesslich und tadelnd heim; wird aber der Schmerz angeregt, dann bleibt man gespannt sitzen und weint vor Behagen. Ist das nicht ein kläglicher Wahnwitz?“ So sieht Augustinus nur Unwahrheit, Unnatur, Unsittlichkeit. Er geht aber noch weiter. „Der Schmerz über das Elend Anderer soll zum Mitleid, zum Mitgefühl führen. Was ist aber das für ein Mitgefühl, bei dem der Zuschauer nicht zur Hülfeleistung aufgefordert, sondern lediglich eingeladen wird, sich dem Schmerze hinzugeben! . . . Und ich Aermster! ich liebte damals die Betrübniß und suchte Stoff, um mich zu betrüben, indem mir bei fremdem, erdichtetem und vorgegaukeltem Leide desjenigen Schauspielers Darstellung am meisten gefiel, am mächtigsten mich anzog, der mir die meisten Thränen zu entlocken wusste. Aber was war das für eine Liebe des Schmerzes! Denn ich wünschte nicht dasjenige zu leiden, was ich dargestellt sehen mochte, sondern ich wollte durch das Anhören des erdichteten Schmerzes nur wie an der Oberfläche geritzt werden; hierauf folgte aber, wie bei denen, welche sich mit den Nägeln kratzen, entzündete Geschwulst, Schwären und abscheulicher Eiter. Solch' ein Leben, war's ein Leben, o mein Gott?“ (ib. III, 2.)

Doch noch ungleich mehr als das Schauspiel war es die Liebe, die sein Herz gefangen nahm. „Ich wünschte zu lieben, um geliebt zu werden.“ Er fühlte eine Leere, je länger je mehr; er hatte „Mangel inwendig an innerer Speise“, und „je leerer, desto ekelhafter war's mir“. Er wollte die Leere ausfüllen. Seine Seele hatte aber Gott noch nicht gefunden; da „warf sie sich geschwürvoll nach aussen hin, begehrt nach der Reibung sinnlicher Berührung.“ Und er ward geliebt; freudig liess er sich umstricken von den Liebesbanden, „auf dass er gepeitscht würde mit den glühenden Eisenruthen der Leidenschaft, des Argwohns, der Furcht, des Zornes und Zwistes“. Wiederum das alte Lied von dem Genuss der Sünden! „Mein Gott, meine Barmherzigkeit, mit welcher Galle hast du mir in deiner Güte diese Lust besprengt!“ (ib. III, 1.)

Im Jahr 372, als er achtzehn Jahre alt war (man denke an Afrika's Klima), that er sich eine Beischläferin zu. Es war eine Verbindung, der er, ohne eheliches Band, doch Treue bewahrte, wobei er wenigstens erfuhr, „welch ein Abstand sei zwischen einem, in der Absicht, Kinder zu erzeugen, eingegangenen Eheverein und dem Vertrage wollüstiger Liebe, wo Kinder nur wider Wunsch geboren werden, obgleich die Geborenen uns sie zu lieben nöthigen.“

Mit dieser Beischläferin erzeugte er einen Sohn, den er Adeodatus nannte. Er lebte dreizehn Jahre mit ihr und enthielt sich während dieser Zeit aller andern Buhlschaften. Sein Sohn zeigte frühe grosse Gaben und machte dem Vater viele Freude.

Augustinus war so dahin gegangen bis jetzt in der Liebe und Lust der Welt; aber in der Tiefe seiner Seele weinte sein besseres Selbst und harrte, eine seufzende Kreatur, ihrer Erlösung. Man erkennt das aus mehreren Zügen.

In seinem Studium der Beredsamkeit war er nach der eingeführten Lehrordnung zu des Cicero Schrift, Hortensius (die nicht auf uns gelangt ist), gekommen. Sie machte einen grossen Eindruck auf ihn; Cicero sprach darin von der Philosophie, nicht der Schulphilosophie, der Philosophie dieser oder jener Sekte, sondern von der allgemeinen, wahren

Philosophie, die auch praktisch, im Leben, zu verwirklichen sei. Augustinus überkam eine Ahnung von der Wahrheit. Es ist ergreifend, wie er das schildert. „Dies Buch,“ also äussert er sich, „wandelte meine Neigung und wandte zu dir, o Herr, meine Gebete und veränderte meine Wünsche und mein Verlangen. Alle eitle Hoffnung ward mir plötzlich zum Ekel und mit unglaublicher Gluth sehnte ich mich nach der Weisheit Unsterblichkeit; ich begann schon mich zu erheben, um zu dir zurückzukehren. Nicht um meine Sprache zu verfeinern, studirte ich wiederholt dies Buch, auch nicht für die Redekunst; auch war es nicht seine Form, die es mir angethan hatte. Wie brannte ich, mein Gott, wie brannte ich, vom Irdischen zu dir mich emporzuschwingen! ich wusste nicht, was du mit mir vorhattest. Denn bei dir ist Weisheit. Und zur Liebe zur Weisheit — zur Philosophie feuerte mich diese Schrift an. Und das vorzüglich freute mich, dass ich darin nicht aufgefordert ward, diese oder jene Schule, sondern die Weisheit selber, wie sie sich auch zeigen möchte, zu lieben, zu suchen, zu erreichen und fest umarmt zu halten. Ich ward entzündet und entbrannt.“ So weit Augustinus. Eines aber befriedigte ihn nicht in der Schrift, ja verletzte ihn, das: „dass Christi Namen nicht in ihr war.“ Wunderbar! Wie abwegs er auch geht, er kann ihn doch nie ganz lassen, seinen Herrn Christus, in dessen heiliger Macht sein Leben nun einmal von Mutterleibe an ruht. „Diesen Namen hatte ich nach deiner Barmherzigkeit, o Herr, diesen Namen meines Heilandes, deines Sohnes hatte mein zartes Herz noch mit der Muttermilch eingesogen und tief eingepägt behalten, und was ohne diesen Namen war, und war's auch noch so gelehrt, ausgefeilt und wahrhaft, riss mich nie gänzlich dahin“ (ib. III, 4).

Man sieht, das Höchste vermisst er doch in seinem Cicero, das Höchste, was ihm nachging, von den ersten Anfängen seines Lebens. Einmal entzündet zum Forschen der Wahrheit und dabei wie durch eine geheimnissvolle Macht, die er nicht los werden kann, hingewiesen auf die Offenbarung, wandte er sich nun zur heiligen Schrift, „um zu sehen, was damit wäre“. Es war ein grosser Entschluss,

dass er jetzt mit freiem Bewusstsein sich an den Inhalt dieser „göttlichen Bücher“ machen wollte. Aber es ging nicht so leicht, nicht so schnell, als er meinte. Es war noch Vieles dazwischen, noch eine grosse Kluft zwischen ihm, wie er damals war, und der heiligen Schrift nach Form und Inhalt: eine Kluft, dass er nicht konnte zu ihr hinüber, sie nicht zu ihm herüber. Doch — hören wir ihn selbst. „Jetzt freilich sehe ich, was den Hoffärtigen verborgen und den Kindern nicht enthüllt ist, im Beginne so niedrig, im Fortschreiten so erhaben und von Geheimnissen umschleiert; aber damals war ich der nicht, welcher hinzuzutreten oder den Nacken zu beugen vermochte, um ihre Bahn zu gehen. Sie erschien vielmehr mir unwürdig, wenn ich sie mit Cicero's Würde verglich. Meine Aufgeblasenheit zog sich vor ihrer schlichten Einfachheit zurück und die Schärfe meines Verstandes drang nicht ein in ihr Inneres. Sie ist es zwar, die mit den Kleinen wächst; ich aber verwarf es, ein Kleiner zu sein und dünkte mich gross in meinem Uebermuth“ (ib. III, 5).

Augustin will das Himmelreich mit Gewalt an sich reißen; mit der ganzen Anmaassung seiner Subjektivität, mit allen Ansprüchen seiner Selbstweisheit stellt er sich dem Evangelium gegenüber. Lassen wir ihn nur diese Wege gehen! Sie gehören auch zu seiner Erziehung. Sie sind noch ein nothwendiger Durchgangspunkt für ihn. Wenn er diese Wege gegangen ist und nicht gefunden hat, was sein Lebensdurst gesucht, dann wird ihm auch diese Hülle fallen, auch dieser Schein ihm schwinden; dann erst, aber dann wahrhaft ist er reif für das Verständniss des Christenthums. Doch — wir greifen vor.

In unaufgeschlossener Sprödigkeit steht also die heilige Schrift ihm gegenüber. Sie ist ihm zu klein. Er will Wahrheit, aber andere als die der heiligen Schrift; Wahrheit, die sich stolz und triumphirend als solche ankündet und Jeden in hochtrabenden Worten zu sich einlädt. Er will nicht die keusche Jungfrau, er will das stolze, prangende Weib, oder gar die Buhldirne. Das will Augustin, das ist sein dermaliger Standpunkt. Es kann nicht fehlen, dass er solche Wahrheit findet. Die Welt hat deren genug.

Seine Verirrung
zu der Sekte der
Manichäer.

Wir sind in die Periode getreten, da Augustinus der Sekte der Manichäer verfiel. Diese Manichäer waren, wie er selbst sagt, „die rechten Vogelsteller für solche Vögel, wie er war, und hatten den rechten Leim dazu.“ Ihr drittes Wort war: „Wahrheit und wiederum Wahrheit.“ Ihr Leim war gebildet „aus der Mischung der Silben von dem Namen Gottes und des Herrn Jesu Christi, sowie dem unseres verheissenen Trösters, des heiligen Geistes. Diese Namen wichen nicht aus ihrem Munde, allein bis auf den Ton und den Laut der Zunge war das übrige Herz an Wahrheit leer.“ Man denke sich nun einen Jüngling wie Augustinus, voll Drang nach Wahrheitserkenntniss, so sehr, dass er schon damals von sich sagen durfte: „Wahrheit, Wahrheit, wie innig seufzt das Mark meines Herzens nach dir!“ aber auch voll wissenschaftlichen Stolzes — und dann die Sprache, die Verheissungen dieser Menschen, „ohne irgend eine abschreckende Autorität durch die reine Vernunft jeden, der ihnen folge, zu Gott hinzuführen und von allem Irrthum zu befreien“, wogegen die Christen, wie die Manichäer sagten, „nur durch Aberglauben in Furcht gehalten und genöthigt werden, für wahr anzunehmen, wofür sie keine zureichenden Gründe hätten.“ Kann man sich nach solchen Versicherungen noch über den Schritt des jungen Mannes wundern? „War eine solche Sprache, schreibt er später an Honoratus, nicht geeignet, jeden zumal wissbegierigen Jüngling anzulocken, besonders wenn derselbe durch Schulstreit gelehrter Männer schon stolz und geschwätzig geworden? Ein solcher war ich damals, ein Jüngling, der die Religion seiner Eltern fast als alte Weibermährchen verachtete und sehnlichst nur den versprochenen Aufschluss wünschte, aus welcher Quelle die lautere Wahrheit geschöpft und erhalten werden könnte“ (ib. III, 6 ff.). Auch die phantastischen Formen, in denen die manichäische Lehre sich bewegte, mögen den phantasievollen jungen Mann angesprochen haben, und nicht minder die Versicherungen, das wahre Christenthum zu geben; denn im Hintergrunde seiner Seele lebten doch noch immer die christlich-kindlichen Eindrücke von seiner ersten Kindheit an. Vielleicht ist auch noch ein sittlicher Grund hinzuge-

kommen, weshalb Augustinus an dem Manichäismus hing und so lange hing. Nebstdem, dass diese Irrlehre eine tiefere Erkenntniss den Eingeweihten versprach, dass sie durch ihre sinnliche Vorstellungsweise seine aufgewachte Phantasie zu ergreifen wusste, half sie ihm auch beim bittern Gefühl der Sünde in seiner Seele auf die leichteste Art darüber hinweg, indem sie das Böse nicht als das Werk seines eigensten Willens, sondern als einer ihm fremden Natur darstellte, auf die so zu sagen nun die ganze Schuld fiel. Auch ist nicht zu läugnen, dass der Manichäismus Züge tiefen Denkens und eines von religiöser Sehnsucht bewegten Gefühls hat.

So ward denn unser Augustin ein sehr eifriger Auditor der Manichäer, der bei ihren Zusammenkünften selten fehlte, den Unterweisungen und Gebeten der Elekten ein gläubiges Ohr lieh und seine Ergebenheit durch Darbringungen von Spenden an die priesterlichen Auserwählten bezeugte.

Mutter Monika weinte über diese Verirrung des Sohnes „heisser als Mütter den leiblichen Tod betrauern“. Da tröstete Gott sie in einem Traum, Ihr war, als stände sie auf einem Richtscheid und es erschien ihr ein glänzender heiterer Jüngling, der sie anlächelte. Und er fragte sie, warum sie so tief trauere. Als sie nun zur Antwort gab, es sei ihr Sohn, über dessen Abfall sie weine, hiess er sie ruhig sein und um sich sehen. „Wo du stehst, steht auch er.“ Und als sie umschaute, schaute sie Augustin, wie er auf dem nämlichen Richtscheid steht mit ihr. Sie erzählte diesen Traum dem Sohne. Als dieser den Traum aber dahin deuten wollte, dass sie nun zu seiner Lehre übergehen würde, erwiderte sie rasch: „nein, nein, mir ist nicht gesagt: wo er, da bist auch du, sondern: wo du bist, ist auch er.“ Augustinus bekennt, diese Gegenwart des Geistes, mit der sie das gesagt, habe ihn mehr noch betroffen, als der Traum selbst (ib. III, 11). Noch ein Anderes tröstete Monika. Sie wandte sich an einen Bischof, der auch einst Manichäer gewesen, mit der Bitte, er möchte sich mit ihrem Sohne unterreden und ihm seine Irrthümer widerlegen. Weislich lehnte dies der Bischof vor der Hand ab; er kannte Augustinus „als aufgeblasen von der Neuheit jener Ketzerei“; er

fand, dass jetzt in ihm noch kein Boden für Belehrung sei; „lasse es aber, setzte er hinzu, bete für ihn zum Herrn, so wird er schon selbst durch eigenes Lesen und Erfahren finden, in welchem Irrthum er sich befindet.“ Zugleich erzählte er ihr aus seinem eigenen Leben, wie er selbst früher eifriger Manichäer gewesen sei, ihre Bücher nicht allein gelesen, sondern auch abgeschrieben habe, es sei ihm aber hintennach, ohne dass Jemand wider ihn disputirt oder ihn widerlegt habe, klar geworden, wie sehr man diese Sekte fliehen müsse und er sei ihr entflohen. So sprach und tröstete der Bischof. Als aber Monika immer noch nicht ablassen wollte und immer in ihn drang, er möchte doch mit ihrem Sohne reden, erwiderte er halb unwillig: „geh hinweg von mir; so wahr du lebst, es ist unmöglich, dass der Sohn solcher Thränen verloren gehe.“ Diese Worte, sagt Augustinus, hätten seine Mutter ergriffen, „als wäre es eine Stimme vom Himmel gewesen“ (ib. III, 12).

Als Manichäer lebte Augustinus in jenem innern Widerspruch, der überall ist, wo der Mensch die wahre Versöhnung und den Frieden noch nicht gefunden hat, und doch sich vorspiegelt, das alles zu besitzen.

Vieles hatte sich indessen in ihm angesammelt und je länger je mehr, was ihn an den Verheissungen des Manichäismus wie in seinen eigenen Erwartungen irre machte. Die Manichäer hatten sich zwar als gewandte Dialektiker erwiesen, wo es galt, das alte Testament mit seinen Anthropomorphismen lächerlich zu machen oder die Kirchenlehre anzugreifen; um so schwächer fand sie dagegen Augustin im Erweis ihrer eigenen Lehre; auch sein Gefühl ward nicht befriedigt, zumal nicht durch ihre Feste im Gegensatz zu den christlichen Festen, deren Erinnerung ihn noch immer mit einer Art Heimweh erfüllte. „Neun Jahre, vom 19. Jahre meines Alters bis zum 28., wurde ich irre geführt und führte Andere irre, war dort stolz, hier abergläubisch und nichtig in Allem. Dort suchte ich den eiteln Ruhm vor dem Volke bis zu theatralischem Beifallshaschen, hier strebte ich mich wieder von diesem Unrathe zu reinigen, indem ich denen, die Auserwählte genannt wurden, Speise darbrachte, um

daraus in der Werkstatt ihres Magens Engel und Götter zuzubereiten, mittelst deren wir befreit würden“ (ib. IV, 1).

Augustinus war (375) nach Tagaste heimgekehrt, wo er die Sprachkunde lehrte. Eine schwere Heimsuchung traf ihn da. Er hatte einen überaus theuern Freund gewonnen, „mit mir Eine Seele, mein zweites Ich“. Als Knaben waren sie mit einander aufgewachsen, zusammen zur Schule gegangen, zusammen hatten sie gespielt. Freilich, sagt Augustinus in einer spätern Zeit, „auch diese Freundschaft war keine wahrhafte, denn es gibt keine wahre, als wenn du, mein Gott, dieselbe knüpfest unter denen, welche dir anhängen mit der Liebe, die in unsere Herzen ausgegossen ist durch den heiligen Geist.“ Augustin hatte den Freund zum Manichäismus verleitet. Plötzlich erkrankte er. Und da man an seiner Genesung verzweifelte, ward er, ohne es zu wissen, getauft. Augustinus spottete darüber, als der Freund wieder zu sich kam; der aber mahnte ernstlich davon ab. Bald darauf starb er als gläubiger Christ.

Sein Auftreten
in Tagaste als
Lehrer der Gram-
matik.

Von ungeheurem Schmerze ward Augustin über diesen Verlust ergriffen. „Alles, was ich erblickte, war Tod. Mein Vaterland ward mir zur Qual, zum tiefsten Leiden mein Vaterhaus. Ueberall suchten meine Augen nach ihm; aber er ward mir nicht wiedergegeben; ich hasste Alles, weil er nicht dabei war. Ein grosses Räthsel war ich mir selbst geworden.“ „O des Wahnsinnes,“ urtheilt er darüber später, „o des Wahnsinnes, der die Menschen nicht menschlich zu lieben weiss; des thörichten Menschen, welcher Menschliches ohne Mässigung erträgt, wie ich damals that! . . . Der allein verliert keinen Theuern, dem alle in demjenigen theuer sind, welcher nicht verloren gehen kann“ (ib. IV, 4. 7).

Auch diese Heimsuchung ging indessen an ihm vorüber, wir wollen nicht sagen spurlos; doch brachte sie keine Entscheidung in ihm und für ihn. Aber doch blicken wir auch in diesem menschlichen Schmerze, in dieser menschlichen Liebe in die Tiefe einer Seele, die werth ist und fähig, das Höchste und Beste zu erfahren und zu erleben.

In Tagaste litt es ihn jetzt nicht mehr. „Mein zer-
rissenes, blutendes Herz war mir in mir selbst zur Last

Seine Uebersied-
lung von Tagaste
nach Karthago
als Lehrer der
Beredsamkeit.

und ich fand nirgends Ruhe.“ Er siedelte nach Karthago über, wo er eine Schule der gerichtlichen Beredsamkeit eröffnete. Als Lehrer wünschte er gute Schüler zu haben, „was man gut nennt“, und lehrte sie „ohne Verfänglichkeit die Verfänglichkeiten, mit welchen sie zwar nicht gegen die Unschuldigen, wohl aber zu Gunsten der Schuldigen reden sollten.“

Inzwischen hielt er am manichäischen Glauben fest und übte mit Eifer ihre Gebräuche, doch blieb er nur „Hörer“. Das hielt ihn jedoch nicht zurück von Bestrebungen ganz anderer Art. An Sterndeuterei hing er noch immer. Es war umsonst, ihn davon abbringen zu wollen. Doch kommen auch edle Züge vor. Einst gelüstete ihn, in einen dichterischen Wettkampf sich einzulassen, um den Kranz des Siegers zu erhalten. Ein Zeichendeuter verhiess ihm um einen gewissen Lohn den Sieg. Augustin aber, der wusste, dass der Mensch bei diesen Gaukeleien Thiere opferte, um die Gunst der Dämonen zu gewinnen, erwiderte, selbst wenn ein ewig goldner Siegeskranz zu gewinnen wäre, gäbe er nicht zu, für seinen Sieg auch nur eine Fliege zu tödten.

Aristoteles, überhaupt die freien Künste, Dichtkunst, Beredsamkeit, Geschichte, Sprachkunde und Philosophie trieb er daneben eifrig; besonders beschäftigte er sich auch mit ästhetischen Fragen. „Zur höchsten Schönheit war ich noch nicht durchgedrungen, sondern liebte erst das Schöne niederer Ordnung.“ Er versuchte die Grundfrage aller Aesthetik nach dem Wesen des Schönen zu lösen. „Mein Geist durchging die körperlichen Formen und ich erklärte und unterschied als schön, was für sich selbst, als schicklich aber, was in seiner Harmonie mit etwas Anderem gefällt, wie z. B. der Schuh an dem Fuss; und ich belegte meine Anschauung mit Beispielen aus der Körperwelt.“ Diese Resultate seiner ästhetischen Studien legte er in zwei Büchern über das Schöne und Schickliche nieder, die er „aus Eitelkeit“ einem ihm persönlich ganz unbekannten, aber damals berühmten Lehrer der Beredsamkeit in Rom, dem Hierius, widmete (ib. IV, 15).

Nun aber tritt ein Wendepunkt in seinem Leben ein.

Es war in seinem neunundzwanzigsten Jahre. Manches hatte sich in Augustin gegen den Manichäismus nach und nach angehäuft. Er hatte bittere Erfahrungen über die Sittenlosigkeit der manichäischen Elekten gemacht, die sich doch die Auserwählten und Heiligen nannten; ihre Behandlung und Kritik der h. Schriften, besonders des alten Testaments, sagte ihm immer weniger zu; auch die phantastisch-mystische Form, in welche die Manichäer ihre Gedanken einhüllten und mit der sie so manche Unklarheit und Blösse des Systemes zudeckten, erregte immer stärkere Zweifel in ihm, ganz besonders aber war es der Dualismus des Systems, an dem er sich stiess. Indessen vertröstete man ihn mit seinen Fragen und Zweifeln immer und immer wieder auf einen gewissen Faustus. Das Gerücht seiner Weisheit hatte Grosses verkündet. Augustin konnte ihn kaum erwarten. Er kam endlich. Es war ein Mann, so schildert ihn Augustin selbst, von nicht gewöhnlicher Begabung, weit hervorragend über die gewöhnlichen Manichäer; hatte er sich doch vom Sohn eines armen Bürgers von Mileve ohne besonders umfassende Studien zum Orakel der Sekte aufgeschwungen. Aber es war bei ihm mehr „süsse Redekunst“ als wirkliche Wahrheit, mehr ein geistreiches Gerede, als in die Tiefe dringende Gedanken. Zwar die schöne, elegante, witzige Form liebte auch Augustin, aber er unterschied sie wohl von der Wahrheit der Dinge, nach deren Einsicht er so sehnsüchtig begehrte. „Ich sah nicht darauf, in welchem Gefässe, in welcher Sprache, sondern was für eine Wissenschaft mir der Mann als Speise vorsetzte.“ Augustinus fand sich enttäuscht. Er verglich den Faustus einem Mundschenk, der einem Dürstenden kostbare aber leere Becher vor den Mund hält. Noch ein anderer Punkt kam dazu, der seinen Glauben an den Manichäismus brach. Wir werden sehen, dass das manichäische System eben so sehr ein kosmisches als ein anthropologisches ist; und so spielen denn Sonne, Mond und die Himmelskörper in diesem System eine wesentliche Rolle. Die Manichäer aber wussten darüber nur „Lügen zu geben“. Augustinus hatte die Schriften der Philosophen studiert; er verglich nun, was diese lehrten, „mit

Der manichäische Wendepunkt: Augustins Rücktritt und Abkehr vom Manichäismus.

den ungeheuern Fabeln und langen Lügen“ seiner Sekte, und jenes dünkte ihm annehmbarer. Faustus, der ihm Aufschluss geben sollte, gestand ihm sogar mit unbefangener Naivität, dass er davon nichts verstehe. Das gab ihm einen Stoss; und wenn auch diese kosmischen Fragen dem religiösen Interesse durchaus ferne lagen, so war der Stoss doch um so mächtiger, als die Manichäer für alle ihre Behauptungen die Autorität göttlicher Erleuchtung in Anspruch nahmen. „Jetzt begann ich zu verzweifeln, dass Faustus mir das, was mir am Herzen lag, zu erschliessen und aufzulösen vermöchte, bei dessen Unkunde freilich Jemand doch die Wahrheit der Gottesfurcht haben konnte, wenn er nur kein Manichäer war.“ Mit dem Glauben an Faustus war auch der Glaube an den Manichäismus, als dessen Heros Faustus galt, gebrochen. Sein ganzes Bestreben, in der Sekte sich zu vervollkommen, fiel dahin (ib. V, 6—8).

Augustinus war vom Manichäismus geheilt, aber weiter nicht. Er hatte, wie er selbst bekennt, „noch nichts Besseres gefunden, als was jene ihm mitgetheilt“. Er wollte sich vorläufig zufrieden geben, „bis etwas Besseres erschiene, das eher zu wählen wäre“. Darum trennte er sich äusserlich nicht von den Manichäern, wohl auch um nicht so plötzlich mit all seinen manichäischen Freunden brechen zu müssen; innerlich aber war er frei von ihnen.

Sein nunmehriger Standpunkt, wie das so oft nach solchen Schiffbrüchen der Fall ist, war der des Skepticismus. „Es kam mir vor, als könne die Wahrheit gar nicht gefunden werden; und der Sturm der einander durchkreuzenden Gedanken trieb mich auf die Seite der neuen Akademiker hin.“ Augustin befand sich jetzt wieder in einem ähnlichen Zustande des Zweifels wie vor zehn Jahren, da der Hortensius des Cicero so mächtig seinen Trieb nach Wahrheit angefacht hatte. Aber er war um eine bittere Erfahrung reicher.

Sein Umzug nach
Rom und von
da nach Mail-
land.

Statt des Strebens nach Wahrheit, das er für einmal unter den Trümmern des Manichäismus begraben, suchte sein lebhaftes Gemüth Ersatz in einer glänzenden äussern Wirksamkeit und Lebensstellung; und mit erneuter Lust nahm er seinen Rhetorenberuf wieder auf. Aber Karthago

war ihm entleidet; das zuchtlose Wesen der Studierenden ekelte ihn an. „Was ich als Student an mir selber verabscheut, das sollte ich nun als Lehrer an Andern ertragen“. So zog es ihn nach Rom, wo nach den Berichten seiner Freunde ein ruhigerer Geist und mehr Trieb zu ernster Arbeit unter den Studierenden herrschte; auch lockten ihn die Aussicht auf grösseres Ansehen und besseren Erwerb und alle die tausend Reize einer gewaltigen Welthauptstadt. Es war im Jahre 383. Vor seiner Mutter verhehlte er sorgsam seinen Entschluss, und als sie doch Kunde von seinem Vorhaben erhielt, suchte er es ihr mit freundlichen Worten auszureden. Aber Monika traute seinen Reden nicht und beobachtete ihn auf Schritt und Tritt; und da er einst am Abend das Haus verliess, um sich einzuschiffen, folgte ihm seine Mutter an den Strand des Meeres und bat ihn unter Thränen, entweder wieder zurückzukehren oder dann doch sie mitzunehmen. Mit Mühe liess sie sich bereden, in einer dem heiligen Cyprianus geweihten Kapelle, unfern vom Meere, zu übernachten. Während sie nun die Nacht hindurch zu Gott betete, dass er die Fahrt verhindern möchte, schiffte ihr Sohn sich ein. „So belog ich meine Mutter, jene Mutter, und entfloh.“ Es blies der Wind und schwellte die Segel, und als des Morgens frühe Monika an's Ufer eilte, war das Schiff schon weit auf hoher See. Der Schmerz war für die Mutter eine Zucht, sie hatte es mit ihrem Gebete menschlich und mütterlich gemeint; die Vorsehung meinte es anders und besser. Die Reise war zum Segen Augustins. „Darum hast du, o Gott, nur das Ziel und Wesen ihrer Wünsche erhört und hast nicht gethan, was sie damals bat, damit du an mir thätest, was sie stets erbat“ (ib. V, 8).

Bald nach seiner Ankunft in Rom fiel er in eine schwere Fieberkrankheit. „Du aber, o Gott, liessest mich von jener Krankheit genesen und machtest den Sohn deiner Magd gesund, für's Erste am Leibe, damit er Einer würde, dem du ein besseres und gewisseres Heil verleihen möchtest.“

Zu Rom wohnte er mit Manichäern, „jenen betrogenen und betrügenden Heiligen“, zusammen, und zwar nicht blos mit den „Hörern“, sondern auch mit den „Erwählten“.

Sein dermaliger
geistiger Stand-
punkt — der
Skepticismus der
Akademie.

Sein geistiger Standpunkt war der gewöhnliche, wenn man einen alten Glauben aufgegeben und zu einem neuen noch keine Zuversicht hat. Er war jetzt eine Beute des Skepticismus geworden, wie ihn die Schule der Neuakademiker lehrte. Gegen die Kirchenlehre hatte er die tiefsten Vorurtheile. Er verzweifelte, dass in der Kirche die Wahrheit gefunden werden könnte; besonderen Anstoss machte ihm die Lehre von der Menschwerdung des Sohnes Gottes. „So kam ich immer mehr zu der Ansicht, die Akademiker seien am Ende doch die klügsten der Philosophen, sie, die die Lehre aufstellen, man müsse an Allem zweifeln, der Mensch könne die Wahrheit nicht finden.“

Wie hätte aber der leere Skepticismus diese nach Wahrheit dürstende Seele in ihrem Innersten befriedigen können! „Je ernsthafter und anhaltender ich mir die Lebhaftigkeit, die Schärfe und den Tiefsinn der menschlichen Seele zu Gemüthe führte, um so weniger konnte ich glauben, dass die Wahrheit eine für den Menschen unerforschliche Sache sei, sondern verfiel auf den Gedanken, man habe den rechten Weg, zu ihrer Erkenntniss zu gelangen, bisher noch nicht gefunden, und dieser Weg sei durch eine göttliche Auktorität für Alle vorgezeichnet worden. Nun blieb nur noch die Frage, welches diese göttliche Auktorität sei, da unter so vielen einander widersprechenden Sekten jede behauptete, im Namen und Sinne derselben zu lehren. Ein Wald voll Irrwege stund schon wieder vor meinen Augen, den betreten zu müssen mir bange machte und in dem ich herumgetrieben wurde.“ Doch — das war sein innerer Zug zur Wahrheit — wünschte er zuweilen „mit einem in der heiligen Schrift bewanderten Manne über Einzelnes zu sprechen und zu erfahren, was er davon dächte“ (ib. V, 10—11).

Das sollte ihm werden. In Rom mundete ihm das Lehramt auch nicht. Er hatte mit grossem Fleiss und Eifer desselben gewartet und sogar Etliche zu Privatstudien in der Rhetorik in seiner Wohnung versammelt. Aber nun musste er die bittere Erfahrung machen, dass die Studenten in Rom zwar weniger roh als die in Karthago, dafür in der Mitte des Kurses oft den Hörsaal verliessen, ohne zu zahlen

und sich zu einem anderen Lehrer wandten. Als daher von Mailand aus der römische Stadtpräfekt Symmachus angerufen wurde, einen Lehrer der Rhetorik dorthin zu senden, bewarb sich Augustin um diese gut besoldete Stelle, und Symmachus, dem er durch die Manichäer empfohlen war, liess ihn eine Prüfungsrede halten. Sie gefiel; er wurde nach Mailand geschickt (384).

In Mailand besuchte Augustinus den Ambrosius. Er besuchte ihn als einen der trefflichsten Männer seiner Zeit, nicht als Christ, noch als Bischof. „Unwissend ward ich zu ihm von dir, mein Gott, geleitet, um wissend zu dir von ihm geleitet zu werden.“ Der Mann Gottes nahm ihn väterlich auf und Augustin fühlte sich immer mehr zu ihm hingezogen. Doch — wir lassen ihn lieber selbst reden. „Ich begann ihn zu lieben, zuvörderst zwar nicht als einen Lehrer der Wahrheit, an welcher ich gänzlich in deiner Kirche verzweifelte, sondern als einen mir liebevoll gesinnten Mann. Ich hörte auch fleissig seine öffentlichen Vorträge, zwar nicht in der Absicht, wie ich hätte sollen, sondern gleichsam nur um seine Beredsamkeit zu prüfen, ob dieselbe seinem Ruhme entspreche. Ich freute mich der Anmuth seiner Rede; sie war gehaltreicher, aber in Bezug auf Vortrag minder erheiternd und einschmeichelnd, als beim Faustus. Doch ob es mir auch nicht darum zu thun war, zu lernen, was er sprach, sondern nur zu hören, wie er sprach (dieses leere Interesse war in mir, der ich an der Wahrheit verzweifelte, zurückgeblieben), kamen doch mit den Worten, welche ich liebte, zugleich auch die Sachen, woran mir nichts gelegen war, in mein Herz. Ich konnte ja beide nicht trennen. Und es kam stufenweise“ (ib. V, 13).

Der geistige
Einfluss des Am-
brosius auf die
suchende Seele
des Augustinus.

Diese Bekenntnisse sind höchst inhaltreich. Zunächst war es die Persönlichkeit des Ambrosius, die ihn angezogen hat. In jenen Zeiten war Christenthum und Kirche von grossen Persönlichkeiten getragen, die, abgesehen von ihrem spezifischen Glauben, an und für sich schon eine seltene Gewalt über die Gemüther ausübten. Wir erinnern an Origenes, Athanasius, Basilius, Chrysostomus und Andere. Der Eindruck der Persönlichkeit führte ihn dann zu den

Vorträgen. Hier hatte er es anfangs nur auf das Formelle, das Künstlerische abgesehen. Aber mit der Form stahl sich auch der Inhalt in seine Seele. Wie hätte auch Augustins Geist voll Wahrheitsdurst sich rein an der Form genügen lassen können!

Augustins
Uebergangs-
zustand.

Ueberaus interessant ist nun, zu verfolgen, wie es stufenweise gegangen ist. Bald kam es dazu, dass es ihn „nicht mehr unverschämt dünkte, wenn einer den christlichen Glauben vernünftig erweisen wollte“. Manches, was ihm ein Räthsel gedäucht, wurde ihm geistig gelöst, besonders aus dem alten Testamente, „an dem ich gestorben wäre, wenn ich den Buchstaben allein nahm“. Es war, wie man sieht, die allegorische Deutung, die ihm, da ihm noch keine gesunde, historisch-sprachliche Auslegung — eine Unmöglichkeit in jener Zeit — geboten wurde, aus der Noth heraus half. Doch schien ihm der kirchliche Glaubensweg noch nicht betreten werden zu müssen nur darum, „weil derselbe auch gelehrte Vertheidiger habe, die beredt und verständig Einwürfe zurückweisen könnten“. Und wenn er auch das Christenthum „nicht für besiegt ansah, so stellte es sich ihm doch noch nicht als Sieger dar“. Besondere Mühe machte es ihm, Gott als eine rein geistige Essenz zu denken; wir werden sehen, wie die Manichäer den geistigen Begriff ebenso sehr versinnlichten, als sie den sinnlichen vergeistigten. Aus dieser Vermischung der beiden Gebiete musste Augustinus gerissen werden.

Es stand jetzt so in ihm. Den Manichäismus, von dem übrigens immer noch einige Spuren in ihm zurückblieben und ihn sein ganzes Leben lang nicht losliessen, hatte er im Grossen und Ganzen über Bord geworfen, aber auch den Philosophen wollte er seine Heilung nicht anvertrauen, „weil ihnen der heilsame Name Christi fehlte“. Der christliche Same, den die Mutter schon frühe in sein Herz gesäet, war nie ganz in ihm erstorben, und Christus stand auch zur Zeit seiner Verirrung stets als hohes Ideal vor seinem Geiste. Und so beschloss er, so lange „in der von den Eltern ihm empfohlenen Kirche als Katechumen zu bleiben, bis ein Gewisses aufleuchten möchte, wohin er seinen Lauf zu nehmen

hätte“. So ist er jetzt doch eine Stufe näher dem Christenthum; anderseits aber noch immer unentschieden; daher er von seinem damaligen Zustand sagen konnte, so weit sei es bereits mit ihm gewesen, „dass jeder tüchtige Lehrer an ihm den ergebensten und gelehrigsten Schüler gefunden hätte“ (ib. V, 14).

Nichtsdestoweniger dämmert es mächtig in ihm, und es ist nicht zu zweifeln, dass auch der Tag anbrechen und der Morgenstern aufgehen werde in seinem Herzen.

In dieser schwankenden Gemüthsverfassung, in der er war, kam die Mutter, sein guter Engel, nach Mailand. Sie hatte es in Afrika nicht mehr ohne ihren Sohn aushalten können und sich nach Italien eingeschifft; auf der Ueberfahrt hatte ein gewaltiger Sturm das Schiff bedroht. Die ganze Schiffsmannschaft war erschrocken. Sie aber tröstete Alle und verhieß ein glückliches Landen; Gott habe ihr dies in einem Gesichte verheissen. Sie fand den Sohn in Mailand, nicht mehr Manichäer, aber auch noch nicht als rechtgläubigen Christen, bedrängt von Zweifeln. „Sie jauchzte, nicht als ob sie Unerwartetes vernommen hätte, aber es war Stille in ihr und Friede.“ Das hatte sie nun doch, um was sie so oft gefleht, dass ihr Sohn „der Lüge möchte entrissen werden“. Sie war überzeugt, Gott werde auch noch geben, was fehle, „er, der das Ganze verheissen“. „Mein Sohn, sprach sie, bevor ich aus diesem Leben wandere, werde ich dich noch als rechtgläubigen Christen sehen; das glaube ich im Herrn.“

Mächtigen Vorschub in dieser Krise Augustins leistete Ambrosius, an dem auch Mutter Monika mit grosser Liebe hing. Zwar sein Herz vor ihm ausschütten, ihm alle seine Zweifel vorlegen, das konnte Augustinus nicht. Ambrosius schien ihm nicht Musse zum Anhören zu haben; Schaaren von Rath und Hülfe suchenden Menschen umlagerten ihn stets, so dass Augustin sich scheute, dessen kostbare Zeit auch noch für sich in Anspruch zu nehmen; um so fleissiger und aufmerksamer hörte er dessen Predigten zu. „Ich vernahm mit Freuden, wie Ambrosius in seinen Reden an das Volk sagte: Der Buchstabe tödtet, der Geist ist's, der lebendig

macht, wobei er von dem, was dem Buchstaben nach Verkehrtheit zu lehren schien, den Schleier entfernte und den rechten Sinn aufschloss.“ Und das war ihm von grossem Segen. Immer mehr kam er zu der Einsicht, „dass alle jene Knoten hinterlistiger Verläumdung, die jene neuesten Betrüger gegen die göttlichen Bücher geschürzt hatten, gelöst werden könnten, und dass er so viele Jahre hindurch nicht den ächten Kirchenglauben, sondern Hirngespinnste fleischlicher Vorstellungen angebellt hätte“. Als Beispiel führt er den Satz an, dass der Mensch nach Gottes Ebenbild geschaffen sei; den hatte er bisher so verstanden, als denke man sich dabei Gott als „durch eines menschlichen Körpers Form umgränzt“. Nun lernte er es ganz anders. Ebendies aber, dass er die Kirchenlehre bisanher noch gar nicht gekannt, oder nur polemisiert habe gegen das, was ihr angedichtet worden, nicht gegen sie selbst, war nun ein um so schärferer Stachel für ihn, sie aus dem Grunde kennen zu lernen. Er wurde bestürzt und freute sich doch insgeheim, „dass die einige Kirche, des Eingebornen Leib, in welcher er den Namen Christi schon als Kind eingesogen, nicht dasjenige lehre, dessen er sie so schlimm bezichtigt hatte, dass sie nicht an Kinderpossen Geschmack finde, und den Schöpfer aller Dinge keinesweges in einen räumlichen, wenn auch noch so grossen und weiten, doch überall durch menschlicher Glieder Gestalt begränzten Ort einschloss“ (ib. VI, 3. 4).

Die allegorische Auslegung hatte, wie man aus diesen Bekenntnissen Augustins entnimmt, wenn an einem, so an ihm, ihre Schuldigkeit gethan, ihre relative Berechtigung und Nothwendigkeit erwiesen. Sie hatte einen grossen Stein, der ihm auf seinem Gang zum Christenthum im Weg lag, beseitigt. Damit waren aber noch lange nicht alle Steine entfernt. Er war im Manichäismus getäuscht worden; er hatte Brod, Lebensbrod, wie ihm dort versprochen ward, erwartet, und hatte einen Stein bekommen. Nun ward er um so vorsichtiger; er verfiel in's andere Extrem. „Ich suchte mein Herz vor jeglichem Beifall zu bewahren; überall fürchtete ich eine Grube; der Zweifel tödtete mich immer

mehr.“ Er wollte mathematische Gewissheit — auch im Gebiete der Religion! „Mochte es etwas Körperliches oder Geistiges sein, ich wollte nun in Allem, auch in dem, was ich nicht sah, so sicher sein, wie ich sicher war, dass sieben und drei gleich zehn sind.“ Wir können uns hierüber nicht wundern. Es pflegt so zu gehen. Er selbst bekennt es, „dass man nach Behandlung durch einen schlechten Arzt auch einem guten sich anzuvertrauen scheue.“ Dies war noch der eine grosse Stein, der im Wege stand, das Eine Hinderniss. Das andere war, dass Augustinus das Christenthum nur mit dem Verstande durch Forschen erfassen, dagegen mit seinem Herzen, seinem Willen, seinen Neigungen in seinem bisherigen Leben verharren, davon nicht lassen wollte. Wir kennen die mächtigen Bande der Sinnlichkeit, in die Augustinus verstrickt war. Nun will aber Christus den Menschen ganz.

Das waren die beiden Steine. Auch sie wurden weg- gewälzt.

Von dem Einen, der Forderung einer mathematischen Gewissheit, kam er nach und nach zurück. Er lernte erkennen, dass auch der Glaube in seiner Sphäre sein Recht habe und dass er, Augustin, „nur durch Glauben könne geheilt werden“. Schon das musste ihm wohlgefallen, dass, während die Gegner des Christenthums Wissenschaft und nichts als Wissenschaft und Erkenntniss „der Leichtgläubigkeit vorspiegeln“ und hintenher dann „so vieles höchst Aberwitzige, welches durchaus nicht erweislich gemacht werden kann, zu glauben gebieten“, die Kirche „auf eine nichts weniger als trügliche Weise gebietet zu glauben, was nicht erklärt werde, sei es nun wegen Mangel der Fassungskraft der Zuhörer oder wegen Unerklärbarkeit des Gegenstandes“.

Auch das fasste Augustinus in's Auge, wie er so Vieles, wobei er nicht zugegen, glaube, glauben müsse; wie er an Gott glaube, stets geglaubt habe, „trotz dem Gezänke der Philosophen“, und obwohl er selbst nicht gewusst habe, „was rücksichtlich des Wesens Gottes zu halten sei“. So kam er zur Autorität der heiligen Schrift. Er warf sie

nicht mehr so weit von sich. Er fand sie nothwendig, „weil wir zu schwach wären, mit der blossen Vernunft die Wahrheit zu finden“; er fand sie begründet, „weil Gott sonst keineswegs diesen Schriften über die ganze Erde hin ein so ausserordentliches Ansehen verliehen haben würde, wenn es nicht sein Wille gewesen wäre, dass wir durch sie an ihn glauben, durch sie ihn suchen sollten“. Was er nicht verstand in ihr, schrieb er „der Tiefe der Geheimnisse“ zu. So weit war es mit seiner Erkenntniss nun gekommen (ib. VI, 5).

Aber auch in seinem Herzen, seinem Leben, seinen Neigungen fühlte er den innern Widerspruch immer lebhafter. Er hatte den Auftrag erhalten, eine öffentliche Rede zu halten, zum Lobe des jungen Kaisers Valentinian II. Er musste loben, übermässig loben, nach der Art jener Zeit „lügen“, wie er sagte, und doch sträubte sich dagegen sein besseres Ich. Nur schwer vertrug er diesen Widerspruch zwischen der Liebe der Wahrheit und der Lust zu gefallen. So gestimmt sah er einmal in einer Gasse Mailands einen Bettler, der, nach empfangener kleiner Gabe, scherzte und guter Dinge war. Dieser Anblick ergriff ihn. Er wandte sich zu seinen Freunden, wie doch seine und ihre Bestrebungen so eitel wären. Sie streben nach zeitlicher Freude und seufzen unter ihrer Bürde und erlangen nicht einmal nur dieses, nicht einmal dieses schlechte zeitliche Glück.

Was ihn dergestalt drückte, die Noth seines Herzens, theilte er seinen Vertrauten mit. Unter diesen waren ihm die liebsten zwei seiner Landsleute: Alypius und Nebridius. Dieser gebürtig aus der Nähe von Karthago, hatte seine Mutter und sein Landgut verlassen, um des Augustinus wegen nach Mailand zu reisen. Alypius war der Sohn eines angesehenen Mannes in Tagaste, ein Zuhörer Augustins schon in Tagaste. Sie waren, wie dieser, im Suchen begriffen. „Wir waren drei mit lechzendem Munde Hungernde, die ihre Noth einander klagten, dein, o Gott, harrend, dass du uns Speise gäbest zu seiner Zeit.“

Augustin ging jetzt in's dreissigste Jahr. Mit Schmerz

bedachte er die lange Zeit, welche von seinem neunzehnten Lebensjahre an verstrichen war, seit welchem er angefangen, die Weisheit zu suchen und sich „gelobt hatte, sobald er sie gefunden, allen verwerflichen Begierden und lügenhaftem Unsinn zu entsagen“. Und siehe, jetzt war er 30 Jahr alt geworden und „steckte noch in demselben Wuste“, voll Gier nach dem flüchtigen und zerstreuen Genuss der Gegenwart. „Morgen werd' ich finden,“ damit vertröstete er sich. So hatte er auf Faustus gehofft, so auf die Weisheit der Akademiker. Und als Faustus und die Akademie ihn im Stiche gelassen, hatte er nun beschlossen, „seine Füße zu lenken auf die Bahn, auf die als Kind schon die Eltern ihn stellten“. Aber tausend Bedenklichkeiten stellten sich ihm immer wieder in den Weg. Das einmal sagte er sich: „Weg mit dem allem, was eitel und unnütz ist; einzig der Erforschung der Wahrheit wollen wir uns zuwenden. Des Elends voll ist dieses Leben und ungewiss ist die Stunde des Todes. Wie müssten wir aus diesem Leben scheiden, wenn er plötzlich über uns käme! Müssten wir nicht die Strafe dieser Vernachlässigung büßen? Nein! nicht leer, nicht ohne Wahrheit ist das Christenthum.“ Dann aber sang ihm wieder die Lust zur Welt ihre Lieder vor: Ehre, Amt, Weib. „So trieben die Winde der Eitelkeit ihr wechselndes Spiel mit mir und rissen hierhin und dorthin mein Herz. So säumte ich von einem Tag zum andern, in dir zu leben und säumte doch nicht, täglich in mir selbst zu sterben. Ich liebte das selige Leben und scheute mich, es aufzusuchen in seinem Sitze; ich floh es, indem ich es suchte“ (ib. VI, 11).

Was ihm am meisten zu schaffen machte, war die geschlechtliche Liebe. Von ihr lassen, die ihm durch lange Gewohnheit wie zu einer zweiten Natur geworden war, dünkte ihn überaus schwierig, ja geradezu ein Ding der Unmöglichkeit. Und doch, das fühlte er je länger je mehr, vertrug sich wahre Gottesliebe nicht mit ungebundener sinnlicher Liebe. Er wollte sie daher regeln, versittlichen; und so fasste er den Gedanken einer Heirath. Seine Freunde suchten ihn zwar davon abzuhalten, indem sie fürchteten, sie könnten

dann nicht mehr in solch' ungestörter Ruhe der Liebe zur Weisheit leben. Augustin aber beschwichtigte ihre Bedenken; er nannte ihnen Beispiele von Männern, „welche auch verehelicht der Weisheit gepflegt, Gott erworben und treue Freunde treu geliebt hätten“. Und warum auch nicht? Im Grunde besehen war es aber bei Augustin nicht so. „Ich war, bekennt er von sich, von dem Seelenadel solcher Männer sehr weit entfernt, war gebunden von der krankhaften Sinneslust nach tödtlichem Genusse und schleppte mich an meiner Kette. Nicht das Würdige des Ehestandes, häusliches Walten, Kindes- und Elternliebe — kaum nebenbei dachte ich dies — mich trieb gewohnte Gier“ (ib. VI, 12).

Beharrlich ward an der Verheirathung gearbeitet, besonders hatte Mutter Monika ihre Freude daran; sie hoffte, im Hafen der Ehe werde der Sohn vor aller weiteren Ausschweifung gesichert sein und dann durch die heilsame Taufe alle früher begangenen Sünden abwaschen. Es ward gefreit um ein Mädchen, welches Mutter und Sohn wohl gefiel, aber noch sehr jung war, daher die Hochzeit erst nach zwei Jahren gefeiert werden sollte.

Andere Gedanken hatte er mit seinen Freunden. Ihrer zehn, von denen Einige, wie des Augustinus Landsmann Romanianus sehr reich waren, wollten eine kleine kommunistische Gemeinde gründen, all ihr Vermögen zusammenlegen, in aufrichtiger Freundschaft gemeinsam daraus leben, um so von allen irdischen Sorgen befreit und zurückgezogen aus dem Gewühl der Welt einer süßen Ruhe und ihrer geistigen Bildung sich weihen zu können. Jahr um Jahr sollten zwei gleichsam als Behörde die Verwaltung des Vermögens und alles Uebrige besorgen, indess die Andern mühe- und kummerlos ihres behaglichen Daseins sich freuten. In solchen Phantasien suchten sie Ersatz für die Realität des Christenthums. Der ganze Plan scheiterte aber an einer Klippe, welche sie in ihrem jugendlichen Taumel übersehen hatten. Sie bedachten zu spät, dass die Weiber, die Einige bereits hatten, Andere noch heimführen wollten, wohl kaum einstimmen würden. Sie warfen den Plan daher

über Bord. „Vielerlei Gedanken waren so in unsern Herzen, dein Rathschluss aber, o Gott, bleibt in Ewigkeit. Diesem Rathschlusse gemäss, verlachtest du das Unsrige und schafftest das Deine, um uns Speise zu geben zu gelegener Zeit“ (ib. VI, 14).

Bei der Verheirathung sollte es indessen verbleiben. Die Beischläferin, die Augustinus von Karthago mit sich genommen, wurde sofort entlassen. Sein Herz, das an ihr hing, „ward darob zerrissen und blutete“. Sie aber kehrte nach Afrika zurück und gelobte — sie hatte ja den Augustin geliebt und war von ihm geliebt worden — von keinem andern Manne mehr wissen zu wollen. Sein natürlicher Sohn Adeodatus, den er von ihr hatte, blieb bei ihm. Er selbst aber — eine solche Macht hatte die Leidenschaft über ihn — that sich wieder eine andere zu; zwei Jahre der Enthaltung schienen ihm unmöglich. Doch die Wunde, welche ihm die Trennung von der Afrikanerin geschlagen, heilte darum nicht, „sondern ging nach der Entzündung und dem wühlendsten Schmerze in Fäulniss über und war weniger brennend, aber um desto unheilbarer“.

Augustinus fühlte sich recht elend. „Aber je elender ich mich fühlte, je näher kamst du mir, mein Gott.“ In dem Ekel suchte er sich nur um so tiefer in die Lust hineinzustürzen, eben um des Ekels loszuwerden. Nur Eines hielt ihn noch zurück, die Furcht vor dem künftigen Gerichte, die auch bei seinen wechselnden Meinungen nie aus seiner Brust schwand. Er meinte gegen seine Freunde, er würde dem Epikur die Palme gereicht haben, wenn er nicht die Vergeltung jenseits gefürchtet hätte. Er gestand, dass ein sterbliches Leben hienieden in Wollüsten, deren Genuss durch keine Furcht irgend eines Verlustes vergällt würde, ihm ein seliges Loos dünke.

Aber Gott hatte unter all' diesem seine Hand. „Ich dachte und du warst bei mir; ich seufzte und du hörtest mich; ich fluthete umher, dennoch steuertest du; ich wandelte den breiten Weg der Welt, doch verstiessest du mich nicht.“

Der Zündstoff, wie wir sehen, häufte sich in Augustin.

Wenn einmal der göttliche Funke in ihn schlägt, in welch' eine Flamme wird er dann ausbrechen, welch' eine mächtige Erschütterung wird es dann geben!

So sah es in seinem Leben aus. Wir müssen nun wieder zurückgehen auf seine geistige, intellektuelle Entwicklung, auf seine Kämpfe in der Sphäre seiner Religions-Erkennntniss. Vom Manichäismus hatte er sich losgetrennt; gleichwohl liess ihn, wie schon früher angedeutet, das System nicht; und die sinnlich-geistigen Anschauungen desselben gingen ihm um so mehr nach, als er selbst von Natur aus zu solcher Richtung geneigt war. Immer trug er auf das Gebiet des Glaubens die sinnliche Wahrnehmung über, „unvermögend, etwas Wesenhaftes anders als dasjenige zu denken, was mittelst der Augen erblickt zu werden pflegt“. In seinem innersten, tiefsten Grunde glaubte er allerdings an Gott als den Unvergänglichen, Unverletzlichen, Unwandelbaren; da schrie zuweilen sein Herz heftig auf gegen alle seine sinnlichen Truggebilde; mit einem Schlage meinte er ihre Schaar von seines Geistes Sehkraft abzutreiben; „aber kaum einen Augenblick zurückgeworfen, war sie wieder vereint da, und stürzte auf sein Angesicht los und verdunkelte es“. Und wenn er sich auch Gott nicht in menschlicher Gestalt dachte, so dachte er ihn sich doch als etwas Körperliches, das den Raum erfülle, und durch die Welt oder auch über die Welt hinaus in's Unendliche sich ergiesse; denn wenn er irgendwo ein Räumliches hinwegthat, schien ihm ein Nichts zu bleiben, und zwar ein gänzlichliches Nichts, nicht bloß eine Leere. „So nun dachte ich mir dich, o Gott, und weit ausgedehnt in unendlichen Räumen, überall die ganze Materie der Welt durchdringend und ausser derselben überall durch die Unermesslichkeit ohne Gränze hingegossen, so dass dich Erde, Himmel und Alles enthielte und in dir begränzt sei, du aber nirgends. Und wie dem Sonnenlichte die zwar auch körperliche Luft, die über der Erde ist, nicht also im Wege stehet, dass es nicht vermöchte, dieselbe zu durchdringen, ohne dabei zerrissen oder abgeschnitten zu werden, sondern wie es dieselbe gänzlich erfüllt, also glaubte ich, dass du Himmel, Luft, Meer und Erde durchdrängest und

durch ihre grössten und kleinsten Theile hindurchgingest.“ Man sieht, es ist ein sinnlicher Pantheismus. Dies war die Eine Seite seines geistigen Kampfes. Noch weniger aber wusste er über den Ursprung des Bösen klar zu werden und sich zu beruhigen. Dass das Böse eine Substanz sei, glaubte er nicht mehr. „Mit der nämlichen Gewissheit, als ich mein Leben wusste, war ich auch überzeugt, einen Willen zu haben. Wollte oder verabscheute ich also etwas, so war ich auf das Zuverlässigste versichert, dass kein Anderer, als ich selbst, wolle oder verabscheue, und so sah ich allmählig ein, dass hier die Ursache meines Sündigens sei.“ Dies festgesetzt — welch' eine Schaar neuer Fragen drängte sich ihm dagegen auf! Hat Gott den Menschen erschaffen, der gute Gott, ja das Gute selbst, woher nun das böse Wollen in ihm? woher die Strafe, das Uebel? „Wer legte das in mich und säete in mich hinein den Keim der Bitterkeit, der ich doch ganz von meinem liebeichsten Gotte erschaffen worden? Ist der Teufel der Urheber, woher denn der Teufel selbst? Und wenn er erst durch bösen Willen aus einem guten Engel ein Teufel wurde, woher denn in ihm dieser böse Wille?“ Es war natürlich, dass diese Frage in ihm aufstieg und ihn beunruhigte. Hatte er einmal Gott als den Unvergänglichen gefasst, so musste er naturgemäss seine Aufmerksamkeit darauf richten, woher denn das Böse und die Vergänglichkeit rühre. Die manichäisch-dualistische Lösung hatte er längst überwunden, dagegen zur geistig-monistischen noch nicht sich aufgeschwungen. „Ich stellte vor den Blick meines Geistes die ganze Schöpfung hin mit Allem, was darin sichtbar: die Erde, das Meer, die Luft, die Gestirne, die Bäume und die sterblichen lebenden Geschöpfe, ferner alles, was der Mensch nicht erblickt, den Himmel droben mit seinen Engeln, Welten und geistigen Kräften. Und ich ordnete sie alle nach Räumen und bildete aus der Schöpfung eine grosse Masse, begränzt von allen Seiten. Dich aber, o Gott, dachte ich mir, als umgebest und durchdringest du sie, seiest überall und ohne Gränzen. Gesetzt nun, allenthalben durch die unermesslichen Räume wäre nur allein das Meer, und das enthielte

in sich einen Schwamm von möglichster, doch begränzter Grösse, so wäre dieser Schwamm ganz und in allen seinen Theilen angefüllt mit dem endlosen Meere; auf diese Weise stellte ich mir die Schöpfung vor in ihrem Erfülltsein von Gott. Wenn nun so, woher das Böse? Welche Wurzel hat es, wo ist sein Same? Oder ist es überhaupt gar nicht?“ Solche und ähnliche Gedanken wälzte er in sich herum; sie liessen ihm keine Ruhe. „Du, mein Gott,“ rief er aus, „du allein wusstest, was ich litt, aber Niemand unter den Menschen“ (ib. VII, 1. 3. 5).

Die Einwirkung
des Neuplato-
nismus auf Aug.

Um diese Zeit — er mochte über anderthalb Jahre bereits in Mailand verlebt haben — und in dieser Stimmung fielen ihm, er preist es als eine Gnade Gottes, einige platonische Schriften in die Hände. Wahrscheinlich waren es Schriften theils von Plato selbst, theils von Neuplatonikern, etwa von Plotin; sie waren in's Lateinische übersetzt von dem unter den Kaisern Konstantius und Julian zu Rom viel gefeierten Rhetor Viktorinus.

Dass der Platonismus für Augustinus eine bis jetzt völlig fremde Philosophie gewesen wäre, ist kaum anzunehmen; aber seine Kenntniss von ihr war wohl nur ganz oberflächlich. Auch war seine Geistes- und Herzensverfassung ihr noch nicht entgegengekommen, es hatte ihre Stunde noch nicht geschlagen. Jetzt dagegen war das ganz anders. Nie war er empfänglicher, nie durstiger, möchten wir sagen, nach einer solchen Philosophie in Folge seiner ganzen bisherigen Geistesentwicklung geworden, als eben jetzt; und diesen Durst konnte er nun stillen unmittelbar aus den Quellen, aus den Schriften der Meister selbst. Schade, dass wir nicht näher wissen, welche Schriften es waren. Ihre Lektüre, so viel steht fest, denn er sagt es selbst, entzündete in ihm „ein unglaubliches Feuer“. Sie eröffneten ihm eine neue Welt, die Welt des Geistes, indem sie seinen Blick in ihn selbst richteten, wo sie ihn die Stufe des selbstbewussten Geistes erkennen liessen, der von allem Körperlichen und Sinnlichen ganz unterschieden sei. Auch staunte er nicht wenig, so Vieles da zu finden, was in der h. Schrift ebenfalls: vom Worte (Logos) Gottes; vom rein geistigen

Wesen der Gottheit; und wie nur aus dem Worte und durch Mittheilung desselben und durch Gemeinschaft mit ihm die Seelen das wahre Licht empfangen, und dergleichen mehr. So wurden ihm diese Schriften ein treffliches Mittel zur reineren Erkenntniss Gottes, d. h. zu einer rein geistigen Auffassung desselben. „In mein Innerstes zurückkehrend erblickte ich das unwandelbare Licht; nicht dieses sinnliche, auch nicht ein solches, welches nur in derselben Gattung grösser gewesen wäre. Es war ein ganz anderes, hoch, hoch verschieden von dem Allem. Es war das göttliche Licht, nicht mehr räumlich, sinnlich ausgegossen in der Welt, sondern nur geistig, als geistige Kraft das Ganze durchdringend“ (ib. VII, 9. 10).

In diesem Punkte war es also zum Durchbruch in ihm gekommen; die völlige Abkehr von der sinnlichen Auffassung Gottes, dem sinnlichen Pantheismus möchten wir sagen, und die reinere, geistige Anschauung hatte er dem Neuplatonismus zu verdanken, der auf ihn in seinem Uebergangszustand „wie ein befreiender Genius“ wirkte, und dessen Nachwirkungen auch noch in dem christlichen Augustin sich bemerklich machen.

Und wie Vieles sonst noch, wie manche seiner besten Errungenschaften in seiner dermaligen Lage schuldete er seinen platonischen Studien, die ihm die Welt des Geistes erschlossen, welche mit seinem Ich stand oder fiel! Jetzt erst war für ihn die Akademie überwunden, denn jetzt hatte er die Gewissheit, dass es eine Wahrheit gebe und dass von dem redlichen Forscher ihre Spuren sich finden lassen. Jetzt erst lag auch der Manichäismus ganz zu seinen Füßen, nun er erkannte, dass auch die feinste, lichteste Materialität nicht an das Wesen und die Bedeutung des Geistes und des Geistigen reiche.

Auch das Böse ordnete sich ihm jetzt ein in den Weltplan. Die (metaphysische) Möglichkeit desselben fand er darin, „dass ausser Gott, was wäre, zwar wäre, weil von Gott, — aber auch nicht wäre, weil nicht das, was Gott“; seine Wirklichkeit und seinen Grund endlich erkannte er in dem Willen des Menschen, sofern er für sich sein wolle.

Was aber einzeln, in sich, sich vielleicht nicht erklären lasse, habe seine Bestimmung im Zusammenhang mit dem Ganzen, löse sich im grossen Ganzen zur schönsten Harmonie auf.

So fördernd nun auch für Augustinus in mancher Hinsicht sein platonisches Studium war, gerade auch als Zucht für die sinnliche Richtung seines Geistes, und so Manches er in diesen Schriften fand, das ihm mit dem Christenthum verwandt schien, so brachte es ihn doch, wie er in seinen „Bekenntnissen“ klagt, in seinem religiös-christlichen Leben nicht weiter. Christus hielt er wohl „für einen Mann von ausgezeichneter Weisheit, dem Niemand sich vergleichen könne. Den Sinn des h. Geheimnisses: das Wort ist Fleisch geworden, vermochte er aber nicht einmal zu ahnen.“ Auch das erkannte er immer schmerzlicher, dass es im platonischen System wohl zur Erkenntniss aber nicht zum Genuss Gottes komme, und wie hier der vom Grund der Demuth aus aufbauende Glaube nirgends zu verspüren sei, wohl aber statt dessen philosophische Anmaassung.

Augustins
Bekehrung 386.

Nun machte er sich an die heiligen Schriften, besonders an Paulus, mit dem sein Geist so viel Verwandtes hatte; und jetzt war die rechte Zeit für ihn gekommen. Durch die Briefe des Apostels wurde ihm die Hilfsbedürftigkeit der menschlichen Natur, die Unzulänglichkeit ihrer Kraft und die Nothwendigkeit der göttlichen Gnade immer deutlicher zum Bewusstsein gebracht. Auch lösten sich jetzt die angeblichen Widersprüche, welche die Manichäer in den h. Schriften gefunden haben wollten, immer mehr; es erschien ihm überall Ein Geist in ihren keuschen Worten, und dess freute er sich mit ehrerbietigem Schauer. Was er in den platonischen Schriften Wahres gefunden, fand er auch hier, aber überall geknüpft an die göttliche Gnade zur inneren Kräftigung; und das enthielten jene Schriften nicht. „Auf ihren Blättern erschienen nicht die Züge dieser Frömmigkeit, nicht die Thränen des Bekenntnisses, nichts von dem Opfer eines reuigen Geistes, eines demüthigen und zerknirschten Herzens, nichts von der Gottes-Stadt, nichts von des h. Geistes Unterpfand, nichts vom Kelch unserer Erlösung. Dort singt Keiner: Meine Seele ist stille zu Gott, der mir

hilft; denn er ist mein Hort, meine Hülfe, mein Schutz, und ich werde nicht mehr wanken. Dort hört Keiner den Ruf: Kommet her zu mir Alle, die ihr mühselig und beladen seid. Sie verschmähen es, von ihm zu lernen, weil er sanftmüthig ist und von Herzen demüthig; denn das hast du den Klugen und Weisen verborgen, aber geoffenbart den Unmündigen. Etwas Anderes ist es, von des wilden Waldgebirges Höhe das Land des Friedens zu schauen, aber ohne den Pfad dahin zu finden, umsonst auf Umwegen sich abzumühen, wo Löwen und Drachen lauern, indessen rings umher die flüchtigen Ueberläufer unter ihrem Fürsten Wegelagerung halten und im Hinterhalt stehen; und ein Anderes ist es, zu halten den sicher dahin führenden Weg, der da geschirmt ist durch die Fürsorge des himmlischen Königs“ (ib. VII, 27).

Wir stehen jetzt an der Schwelle seiner Bekehrung. Vergegenwärtigen wir uns noch einmal seinen Zustand! Der Platonismus, mit dem er sich vor seiner Bekehrung beschäftigt, wirkte offenbar auch noch in sein Christenthum herein; von neuplatonischen Ideen war er immer noch mehr angefüllt, als er selbst wusste; das bezeugen seine Schriften aus der nächstfolgenden Zeit. Auch auf seine ganze spätere Theologie, dies Wort im engern Sinne genommen, haben die neuplatonischen Gottesanschauungen Einfluss gehabt. Dagegen war er den Skepticismus ganz los. Geistig war er sicher; „genommen von mir war jeder Zweifel an das unwandelbare Wesen Gottes, aus dem jedes Wesen hervorgeht. Nicht verlangte ich seiner gewisser zu sein, aber standhafter zu sein in ihm.“ Anders also war es mit seinem Leben. „Da schwankte noch Alles und meinem Herzen that noth, gereinigt zu werden vom alten Sauerteig.“ Zwar „die Welt hatte ihren Reiz verloren vor deiner Süßigkeit und vor der Herrlichkeit deines Hauses, das ich lieben gelernt; allein noch war ich mit festen Banden an ein Weib gekettet.“ So stand es. „Ich hatte die schöne Perle gefunden; ich sollte nun verkaufen, was ich besass, um sie einzuhandeln, und ich trug noch Bedenken.“

In dieser Stimmung ging Augustinus zu einem im Dienste Gottes ergrauten Diener Christi, Simplicianus, nachmals

Bischof von Mailand, ihm sein Herz auszuschütten und ihn um Anleitung zu bitten. Dieser erzählte ihm die Bekehrungsgeschichte Victorins, des Uebersetzers seiner von Augustin gelesenen neuplatonischen Schriften, ihn dadurch zur Nachahmung anzufeuern. Augustinus wollte sich aufmachen, erheben, aber noch war der neue Wille in ihm zu schwach, noch nicht im Stande, den alten durch Alter gekräftigten zu überwinden. Sie stritten mit einander. Er wollte das Opfer: so weit war er gekommen; aber sein Wille war nicht kräftig genug. Er vergleicht seinen Zustand mit denen, die aufwachen wollen, aber von der Tiefe des Schlafes überwältigt wieder zurücksinken. „Nichts hatte ich dir zu erwidern, mein Gott, wenn du zu mir sprachst: Wache auf, der du schläfst! von der Wahrheit überzeugt, wusste ich dir doch keine andere Antwort zu geben, als die trägen und schlaftrunkenen Worte: ich eile schon, ich eile! warte nur ein wenig! Allein mit der Eile hatte es gute Weile, und das: Warte ein wenig, zog sich in die Länge“ (ib. VIII, 5).

Was sollte da „den Armen“ erretten, „als nur die Gnade Gottes durch Jesum Christum“? Die Gnade, die ihm, freilich ihm unbewusst, vorgegangen, ihm nachgegangen, mit ihm gegangen war, sollte nun noch das letzte Siegel sprengen. Es war nun so weit mit ihm gekommen, dass er das fühlte, darnach lechzte. Seine innere Angst nahm zu; täglich seufzte er zu Gott; er besuchte so häufig die Kirche, als er Muse fand. Eines Tages, als Augustin und Alypius zu Hause waren, erhielten sie einen Besuch von einem gewissen Pontitianus, einem Landsmann aus Afrika, der bei Hofe eine hohe Kriegswürde bekleidete. Er war ein eifriger Christ. Als sie sich zum Gespräche gesetzt, griff Pontitianus zu einem Büchlein, das auf dem Spieltische lag. Er vermuthete, es sei eine manichäische Schrift. Wie angenehm war er überrascht, als er fand, dass es die Briefe des Apostels Paulus waren. Er wünschte dem Augustinus von Herzen Glück. Von Gespräch zu Gespräch kam Pontitianus auf den ägyptischen Mönch Antonius und dessen Leben. Sie waren verwundert, noch gar nichts davon zu wissen. Darauf erzählte der Landsmann, wie er einst in Trier mit drei

Freunden gelustwandelt, wie zwei derselben beim Umherstreifen auf ein Häuschen gestossen, wo einige Einsiedler gewesen, und wie sie das Leben des Antonius (von Athanasius) daselbst gefunden. Einer von ihnen, ein Sachwalter, habe angefangen zu lesen, und sei so davon ergriffen worden, dass er auf der Stelle sich entschlossen habe, ein solches Leben zu ergreifen. Auch seinen Freund habe er zu gleichem Entschlusse bewogen. Von dieser Erzählung des Pontitianus fühlte sich Augustinus tief ergriffen. Es war ein Stachel in seinem Busen. „Ich sah, wie hässlich ich wäre, wie entstellt, wie voller Beulen. Ich sah und schauderte. Es gab keinen Ort, wohin ich vor mir selbst fliehen mochte.“ Er überdachte sein Leben, wie er seit dem 19. Jahre, als er jenes Buch Ciceros gelesen, sich gelobt habe, und immer auf's Neue, der Wahrheit zu dienen, und wie er's immer verschoben. Jetzt war keine Ausflucht mehr; „verbraucht und abgewiesen waren alle Gründe: stummer Schauer war allein zurückgeblieben“. Auf einmal brach er los gegen Alypius: „Wie geschieht uns? Was ist das? Was hast du gehört? Ungelehrte stehen auf und reißen das Himmelreich an sich, und wir mit unserem herzlosen Wissen, siehe! wie wir uns wälzen in Fleisch und Blut! Schämen wir uns etwa, ihnen nachzufolgen, weil sie vorangingen, und schämen uns nicht, dass wir nicht ihnen nachfolgen?“ Er glühte. Mehr als die Worte sprachen noch Stirn, Wangen, Augen, Farbe und der Ton der Stimme seiner Seele Zustand aus. Plötzlich riss er sich los von seinem Freunde und ging in das Gärtchen am Hause. Alypius folgte ihm auf dem Fusse nach. „Wir setzten uns vom Hause möglichst weit entfernt nieder; ich knirschte im Geiste voll stürmischen Unwillens, dass ich nicht in den Bund und Verein ging mit dir, o mein Gott. . . . Allein nicht geht man in ihn zu Schiffe oder zu Wagen, oder zu Fuss, denn Hingehen und Hingelangen ist da nichts anderes, als hingehen wollen, aber wollen mit ganzer Kraft, nicht zu wanken und hin und her sich zu wenden mit zertheiltem Willen, der bald sich aufrichtet, bald niedersinkt im Kampfe.“ Er fühlte den heftigsten Unwillen gegen sich selbst, dass er Gott noch länger widerstrebte;

er brach in gewaltsame Geberden aus. „Der Wille, der Wille! Es gebietet der Geist dem Körper, und er gehorcht; es gebietet der Geist dem Geiste, dass er etwas thue; dieser ist kein anderer, und doch thut er's nicht. Woher dies Unglaubliche? Es ist der halbe Wille, der getheilte Wille; es sind zwei Willen. Also suchte ich und quälte mich, mich schärfer verklagend als je, und mich in meiner Fessel wendend und wälzend, bis sie ganz zerbräche, die auch nicht ganz mehr, aber doch noch festhielt.“ Auch das letzte, das dünne, geringe Band sollte noch zerrissen werden. „Ich sprach inwendig zu mir: Wohlan, nun soll's geschehen, es soll geschehen. Mit diesem Worte war ich nahe der That und that sie doch nicht. Und wiederum bemühte ich mich, zu meinem Ziele zu gelangen, und bald war ich dort, bald erreichte ich's und hielt es fest. Nichtswürdigkeiten der Nichtswürdigkeiten, Eitelkeiten der Eitelkeiten, meine alten Freundinnen, hielten mich zurück, zupften am Kleide meines Fleisches und flüsterten: entlassen willst du uns? Und sollen wir von diesem Augenblicke an ewig nicht mehr bei dir sein? Von diesem Nu an soll dieses und jenes dir nicht mehr erlaubt sein in Ewigkeit? Mein Gott! was war es, was war es, was meine Gewohnheiten mir so zuflüsterten. Deine Barmherzigkeit wende es ab von deines Knechtes Seele. Schon vernahm ich diese Zuflüsterungen kaum noch zur Hälfte; schon sprachen sie weniger frei zu mir, sondern lispelten mir hinter meinem Rücken und stiessen den Hinwegeilenden verstohlen an, damit ich noch umblicken möchte. Als ich so aus geheimnissvoller Tiefe all' mein Elend heraufzog und vor den Blicken meines Herzens sammelte, da entstand ein ungeheurer Sturm, der sich in einem Strom von Thränen entlud“ (ib. VIII, 6—11).

Das waren die Wehen seiner geistigen Geburt. Er ging von Alypius weg, warf sich unter einen Feigenbaum und weinte bitterlich. „Du, mein Herr, wie lange noch! O wie lange noch wirst du, Herr, zürnen! Sei nicht eingedenk unserer alten Missethaten!“ Und so immerfort in jammern-den Tönen: „Wie lange? wie lange? Ach! wie lange noch morgen und abermal morgen? Warum nicht heute, warum

nicht jetzt? Warum nicht in dieser Stunde das Ende meiner Schande?“ So betete er und weinte bitterlich aus zerknirschem Herzen. Da hörte er auf einmal vom Nachbarhause herüber eine singende Stimme wie von einem Knaben oder Mädchen, welche zu wiederholten Malen rief: „Nimm und lies! Nimm und lies!“ Er entfährt sich, sinnt nach, ob etwa Kinder in einem ihrer Spiele diese Worte zu sagen pflegen, erinnert sich aber nicht, dergleichen je gehört zu haben. „Da drängte ich — wir wollen ihn selbst reden lassen — da drängte ich den Thränenenerguss zurück, erhob mich, indem ich die Worte nicht anders verstand, denn als ein göttliches Geheiss, die Schrift zu öffnen und das erste Kapitel, das ich finden würde, zu lesen. Hatte ich doch gehört, wie Antonius beim einmaligen Vorlesen des Evangeliums, über welchem er zufällig in die Kirche getreten war, sich aufgefordert gefühlt habe, als ob das, was gelesen werde, ihm zugerufen würde: gehe hin und verkaufe Alles, was du hast und gieb es den Armen u. s. w., und dass er durch diesen Ausspruch sofort sich zu dir, mein Gott, bekehrt habe. Eiligst gehe ich hin, wo Alypius sitzt und wo ich die Briefe des Paulus zurückgelassen. Ich ergreife das Buch, öffne es und lese für mich den Abschnitt, der mir zuerst in die Augen fällt: „Nicht in Fressen und Saufen, nicht in Kammern und Unzucht, nicht in Hader und Neid, sondern ziehet an den Herrn Jesus Christ und wartet des Leibes, doch also, dass er nicht geil werde“ (Röm. 13, 13). Nicht las ich weiter; mehr bedurfte ich nicht. Ich hatte gelesen und das Licht des Friedens kam über mein Herz und alle Zweifelsmächte flohen. Ich bezeichnete die Stelle, schloss das Buch und erzählte mit ruhiger Miene dem Alypius, was mir geschehen. Alypius las sie und auch das folgende: „den Schwachen im Glauben nehmet auf“; dies bezog er auf sich und eröffnete mir's. Diese Aufforderung befestigte ihn und ohne das mindeste unruhige Zaudern trat er meinem Entschlusse und guten Vorsatze bei, der auch völlig passte zu seinen Sitten, in denen er stets viel reiner war als ich. Wir gingen zur Mutter, wir erzählten ihr, was geschehen; sie jauchzt und frohlockt und preist dich, der über-

schwenglich mehr thun kann, als wir bitten und verstehen“ (ib. VIII, 12).

Es war im September des Jahrs 386, als Augustin in seinem 32. Jahre sich dergestalt bekehrte. Wer mag diese Bekehrung betrachten, ohne einzustimmen in das Wort Augustins: „Alle, welche dich anbeten, müssen, wenn sie dies hören, sagen: gebenedeit sei der Herr im Himmel und auf Erden; gross und wunderbar ist sein Name!“

Wir haben nur noch zu bemerken, dass Augustin seine Freunde nach sich zog.

2. Von Augustins Bekehrung 386 bis zu seiner Erhebung zum Bischof von Hippo 396.

Wäre es auf die Gesinnungen des Neubekehrten angekommen, so wäre er auf der Stelle von seinem Lehramte der Beredsamkeit, oder wie er sich jetzt charakteristisch genug für seine nunmehrige Anschauung von dem Beruf, dem er bisher obgelegen, ausdrückte, „vom Lehrstuhl der Lüge“ (ib. IX, 2) zurückgetreten. Weil aber nur noch wenige, etwa 2 Wochen, bis zu den Weinlese-Ferien waren, und um nicht Aufsehen zu machen durch einen übereilten Schritt, oder sich gar den Vorwurf der Prahlerei zuzuziehen, hielt er bis dahin aus. Aber der Entschluss war gefasst, auch der wahre Beweggrund den Freunden des engern Kreises mitgetheilt. Die Ausführung des Vorhabens ward dadurch erleichtert, dass in Folge überhäufte wissenschaftlicher Anstrengung seine Lunge angegriffen war.

Er legt seine Stelle als Lehrer der Beredsamkeit nieder und zieht sich auf's Land zurück.

In den Ferien bezog er mit seinem „Herzensbruder“ Alypius, der auch noch Katechumen war wie er selbst, mit seiner Mutter, seinem Sobne Adeodat, seinem Bruder Navigius und einigen Jünglingen, deren Studien er noch zu leiten hatte, ein Landgut unfern von Mailand, Cassiciacum, das Verecundus, Einer aus dem alten Freundeskreise, dem es angehörte, ihnen zu zeitweiligem Aufenthalt und zu ihrer Erholung überliess. Wie dankbar war dafür Augustin seinem Freunde, der, damals noch nicht Christ, in Mailand verblieb, aber schon nach einigen Jahren starb, doch nicht ohne zuvor noch, freilich erst auf seinem Todbett, Christ zu werden.

Seine retraite spirituelle in Cassiciacum.

Hier auf diesem Gut „mit anmuthigen Bergweiden, schattigen Plätzen und wohnlichen Gebäuden“ erquickten sie sich vor der Hand von dem Gewühle der Welt.

In den ersten Zeiten seines ländlichen Aufenthalts las er die Psalmen und ward entzückt von der Hoheit dieser Lobgesänge. Wie betrauerte er die Manichäer, die das alte Testament verwarfen, ohne die Herrlichkeit desselben zu ahnen. „Ich wünschte nur, meint er einmal, sie wären ohne irgend mein Wissen in der Nähe gewesen und hätten mein Antlitz geschaut und meine Stimme gehört, als ich in jener Muse den 4. Psalm las und wie dieser Psalm auf mich wirkte“ (ib. IX, 4).

Die kleine erlesene Gesellschaft lebte zu Cassiciacum bis Ostern. Es war eine stille, ernste Zeit. Nach dem Morgengebete gingen sie lustwandeln, wobei sie sich über ernste Gegenstände zu unterhalten pflegten. Sie verweilten oft lange unter dem Schatten eines grossen Baumes, der auf einer Wiese stand. Bei schlechtem Wetter gingen sie auf und ab in den Bädern, welche bei den Alten oft grosse, mit Hallengängen versehene Gebäude waren. Ihr Mahl war leicht und einfach und dauerte kurze Zeit.

Augustinus führte zugleich die Aufsicht über die ländlichen Arbeiten auf dem Landgut, was ihm, wie er klagt, viele Zeit wegnahm. Lange in die Nacht hinein, oft über die Hälfte, überliess er sich religiösen Betrachtungen. Einen grossen Theil des Tages widmete er auch der Erziehung zweier Jünglinge aus seiner Vaterstadt.

Seine Erstlings-
schriften.

In diese Zeit fallen seine ersten Schriften meist philosophischen Inhalts. Sie entstanden aus Unterredungen, die sofort niedergeschrieben wurden, während des ländlichen Aufenthaltes in Cassiciacum. Augustinus war, wie wir wissen, nachdem er vom Manichäismus sich losgesagt, der Skepsis anheimgefallen. Nun, als Christ, hatte er festen Grund gefunden, nun fühlte und ahnte er, was Wahrheit und welch' ein Gut sie sei. Es war daher eben so sehr eine natürliche Frucht seines neuen Zustandes, als ein Bedürfniss, in demselben sich zu befestigen, wenn er gegen die Skepsis (in seinen 3 Büchern gegen die [neuern] Akademiker) ankämpfte. Nicht das Suchen nach Wahrheit, sondern der volle Besitz der Wahrheit mache glücklich. Schon darum müsse es eine Wahrheit geben. Die Skepsis aber hebe entweder

sich selbst auf, oder weise sie als Probabilismus auf die Wahrheit hin, denn selbst Wahrscheinliches lasse sich nicht denken noch erreichen ohne Wahrheit.

Charakteristisch für seinen damaligen Standpunkt ist das folgende Bekenntniss, das er im Laufe der Unterredung, die den Inhalt seiner Schrift bildet, ablegt: „Niemandem ist es zweifelhaft, dass wir durch ein zweifaches Gewicht, der Autorität und der Vernunft, zu lernen bewogen werden. Das nun steht mir fest, niemals von der Autorität Christi mich zu entfernen, denn ich weiss keine grössere. Den Weg aber der schärfsten Vernunft, denn schon bin ich so gesinnt, dass ich des Wahren nicht allein durch Glauben, sondern auch durch Erkennen inne zu werden verlange, hoffe ich jetzt zuversichtlich, ohne mit unserer heil. Verkündigung in Widerspruch zu kommen, bei den Platonikern zu gewinnen.“

Dieses Vertrauen auf die Wahrheit und die Möglichkeit ihrer Auffindung steht nun freilich im vollen Gegensatz zu einem berühmten Ausspruch eines der grössten Denker moderner Zeit. Lessing sagt irgendwo: „Wenn Gott in der rechten Hand die Wahrheit hielte und in der linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit mit der Bedingung, ewig zu irren, ich fiel ihm in seine Linke und sagte: Vater gib! die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein.“ Uebrigens so begreiflich Augustins Ueberzeugung in seinem gegenwärtigen Zustande ist, der einen Gegensatz zu dem unmittelbar Vorhergehenden bildet, und so oft wir ihn auch in dem jedesmaligen Stadium, in dem er sich gerade befindet, zur Wahrheit, zur vollen Wahrheit jetzt erst hindurch gedrungen zu sein, versichern hören, so liegt doch eben hierin der Beweis, dass es nicht die objektive Wahrheit ist, die er zu haben meint, sondern nur seine subjektive Ueberzeugung; dass es also doch nur das redliche Suchen nach Wahrheit ist, das ihn von einem ihrer Momente zum andern treibt.

Ein anderes Produkt jener Tage mit ihren Gesprächen ist das trauliche Büchlein „über das selige Leben“, dessen Grundgedanke dahin geht, dass wahres Glück nur im Besitze

des ewigen Gutes, Gottes, sei. „Wer Gott hat, ist glücklich“; haben aber müsse man ihn in reiner Erkenntniss und in heiligem Leben, was freilich nur durch Vermittlung des Sohnes Gottes möglich sei und dessen Vollendung dem ewigen Leben vorbehalten bleibe.

Auch eine Arbeit aus jener Zeit sind die 2 Bücher „über die Ordnung“, oder, wie wir, um den Gedanken, den sie durchführen, näher zu bezeichnen, auch sagen könnten: über die Harmonie der göttlichen Weltordnung, Weltregierung, oder des Universums. Es ist eine Art Theodicee.

Verschieden von der Entstehungsart und Form der vorhin angeführten Schriften sind die von Augustin zuletzt zu Cassiciacum verfassten „Soliloquien“, Selbstgespräche oder Zwiegespräche mit seiner Vernunft, durch die er über Gott, das höchste Gut, die Seele und ihre Unsterblichkeit und ähnliche Probleme sich innerlich klarer zu werden und zu befestigen suchte.

Wir müssen hier zweierlei bemerken. Einmal: Wie Augustinus die Schule aufgibt, beginnt seine schriftstellerische Thätigkeit. Es ist dies bedeutsam. Dann zeigen sich in dieser ersten Periode seiner schriftstellerischen Thätigkeit noch ganz die Rückwirkungen seiner jüngsten philosophischen Studien. Spezifisch Christliches ist in diesen Schriften weniger. Aber platonische Spiritualität und Dialektik herrscht in ihnen. Dieser Platonismus ist aber gefasst im Geiste des Christenthums. Er selbst urtheilt in seinen Konfessionen über seine damalige Richtung und ihre schriftstellerischen Produkte, sie sei zwar „in den Dienst Gottes getreten, habe aber doch noch die Schule des Stolzes geathmet“ (ib. IX, 4).

Nach Ablauf der Herbstferien liess er in Mailand anzeigen, dass er seine Stelle als „Wortverkäufer“ aufgebe. Auch dem Bischof Ambrosius machte er davon Mittheilung, zugleich mit der Bitte, ihm zu rathen, welches Buch der h. Schrift ihn wohl am Besten auf seine Taufe vorbereite. Ambrosius rieth ihm den Propheten Jesaias, dessen Lektüre Augustinus aber nach einigen vergeblichen Versuchen, in seinen Sinn einzudringen, auf spätere Zeit verschob.

Als die Zeit der Taufe heranrückte, kehrte er bald

(zu Anfang des Jahres 387) mit seinen Freunden nach Mailand zurück, um sich als Katechumen einschreiben zu lassen.

In Mailand setzte er übrigens seine schriftstellerischen Arbeiten fort. Er verfasste ein Buch über die Grammatik und begann über die Dialektik, Rhetorik, Geometrie, Arithmetik, Philosophie und Musik zu schreiben. Doch kam er bis auf die Schrift von der Musik, die er in Afrika fortsetzte und vollendete, nicht über die Anfänge hinaus; auch ist nichts davon auf uns gekommen. Dagegen schrieb und vollendete er im Anschluss an die Soliloquien einen Traktat „über die Unsterblichkeit der Seele“, kurz und dunkel gehalten. Aus ihm heben wir nur das hervor, was er über die Meinung sagt, dass der Geist eine gewisse Temperation des Körpers sei. Wäre dies so, entgegnet er, so würde der Geist ganz an die körperliche Welt gebunden sein und die unkörperliche, ewige Wahrheit nicht erkennen und zwar desto reiner, je weiter er sich von der Sphäre des Körperlichen entfernt.

Am Ostersabbath des Jahres 387 empfing er die Taufe aus den Händen des Ambrosius, dem er bereits so Vieles schuldig war; mit ihm sein fünfzehnjähriger Sohn Adeodatus und sein Freund Alypius. Die heilige Handlung machte einen unbeschreiblichen Eindruck auf ihn. „Ich konnte, bekennt er, in jenen Tagen mich nicht sättigen an der wunderbaren Süsse der Betrachtung der Tiefe deines Rathschlusses über das Heil des Menschengeschlechtes. Wie habe ich geweint unter deinen Hymnen und Gesängen, tief bewegt von den herrlichen Worten, die deine Kirche so lieblich sang! Die Töne ergossen sich in mein Ohr; die Wahrheit träufelte in mein Herz und es entbrannte das Feuer der Andacht; die Thränen rannen und mir war so wohl in ihnen“ (ib. IX, 9).

Seine Taufe
387.

Wir wissen nicht, wie viele Monate Augustinus in Mailand noch blieb. Zu ihm und seinen Freunden gesellte sich Evodius aus Tagaste, der vor ihm getauft war und den kaiserlichen Dienst als Polizeiagent aufgegeben hatte, um, gleich jenen und mit ihnen, „Gott sich ganz zu weihen“.

Sie suchten einen Ort, wo sie ohne Störung in heiligem Bunde diesen Vorsatz ausführen könnten, und traten zu-

Beschluss der
Heimreise nach
Afrika.

Monika's Tod.

sammen die Rückreise nach Afrika an, wo Tagaste von ihnen zu diesem Asyl ausersehen war. Bereits waren sie in Ostia, um aus diesem Hafen nach der Heimath überzuschiffen. Näher aber war schon Monika ihrer bessern Heimath. In den letzten Tagen, so erzählt Augustinus, standen sie einmal beide, die Mutter und er, an ein Fenster gelehnt, von wo aus man den Garten überschaute. Es war ganz still um sie. Sie sprachen mit einander, gleichsam in der Vorahnung des baldigen Todes der Mutter von dem künftigen Leben, und „den Blick in die Zukunft gerichtet, fragten wir uns in Gegenwart der Wahrheit, die du bist, wie das ewige Leben der Heiligen sein werde. Und wir öffneten sehnsuchtsvoll den Mund der Herzen den himmlischen Fluthen deines Borns, des Borns des Lebens, der bei dir ist, dass wir, nach unserer Fassungskraft von ihm getränkt diesen hochwichtigen Gegenstand sorgsam bedächten. Als nun unsere Rede dahin gelangte, dass jede auch noch so grosse Sinnenlust, die ja doch immer eine körperliche bleibt, gegen die Herrlichkeit jenes Lebens nicht einmal genannt, geschweige damit verglichen werden dürfe, da erhoben wir uns in glühender Sehnsucht dahin und durchwandelten stufenweise alles Körperliche, selbst den Himmel, von welchem Sonne, Mond und Sterne auf die Erde herabglänzen. Und noch höher hinauf stiegen wir im innern Denken, Reden und Bewundern deiner Wunderwerke, und auf unsere Seelen kommend, überstiegen wir auch diese, um zu erreichen jene Sphäre der unversiegbaren Fülle, wo du Israel in alle Ewigkeit weidest auf der Weide der Wahrheit und wo das Leben und wo die Wahrheit ist, durch die Alles gemacht ist, was da war und sein wird. Aber sie selber wird nicht; sie ist, wie sie war, und wird so immer sein; Gewesensein und Künftigsein ist gar nicht in ihr, sondern nur Sein, weil sie ewig ist, Gewesen- und Künftigsein aber nicht ewig ist. Während wir so redeten und nach ihr verlangten, berührten wir sie leise in völliger Entzückung des Herzens und seufzten auf und liessen dort angeheftet des Geistes Erstlinge zurück und kehrten wieder zum Laut unseres Mundes, wo das Wort beginnt und endet. Und gleicht es deinem Wort, unserem

Herrn, das ungealtert in sich bleibt und Alles erneut? Wir sprachen also: Wenn in Jemandem der Tumult des Fleisches schwiege, die Vorstellungen schwiegen von Wasser und Erde und Luft, wenn die Pole schwiegen und die Seele in sich selber schwiege und ihrer selbst vergessend sich über sich erhöbe, wenn die Träume schwiegen und die Bilder der Einbildungskraft und jegliche Sprache und jegliches Zeichen und Alles schwiege, was vorübergeht und alle Dinge, die dem Aufmerksamen zurufen, dass nicht sie selbst sich gemacht, sondern dass der in Ewigkeit Lebende sie erschaffen; wenn sie nach diesem Zuruf schwiegen, nachdem sie das Ohr zu dem Schöpfer gerichtet hätten, und wenn dann nur Er allein redete, nicht mehr durch sie, sondern unmittelbar, so dass wir sein eigenes Wort hörten, nicht durch die Zunge des Fleisches, nicht durch die Stimme eines Engels, nicht durch den Schall aus den Wolken, noch durch des Räthsels Gleichnisse, sondern ihn selber, den wir in ihnen lieben, ihn selbst ohne sie hörten, so wie wir uns jetzt erhoben und in des Gedankens reissendem Fluge die ewige Wahrheit berührten, welche da bleibt über Alles, und wenn dieses fort dauerte und keine andern ihr fremdartigen Vorstellungen sich einmischten und diese einzige Vorstellung den Schauenden hinrisse und verschlänge und in die innigste Wonne versenkte, so dass das ewig dauerte, was wir fast in einem Augenblicke geistig geschaut, — würde das nicht der Zeitpunkt sein, von dem es heisst: „Gehe ein in deines Herrn Freude?“ Dergleichen sprachen diese beiden und Monika schloss die Unterredung mit den Worten: „Sohn, was mich betrifft, nichts hat mehr Reiz für mich in diesem Leben. Was ich hier noch thun soll und weshalb ich noch hier bin, weiss ich nicht; denn jede Hoffnung der Zeitlichkeit ist verzehrt. Eines war, weshalb ich noch zu leben wünschte, — dass ich dich sehen möchte als einen gläubigen Christen, ehe denn ich sterbe. Ueber die Maassen reichlich hat Gott mir nun dies gewährt. Was thue ich hier noch?“ (ib. IX, 10.)

Fünf oder sechs Tage nach diesem Gespräch erkrankte sie an einem Fieber. Während der Krankheit fiel sie einmal in Ohnmacht; beide Söhne eilten herbei. Bald aber

kam sie wieder zu sich, blickte ihre Söhne an und sprach: „wo war ich?“ Und weiter: „hier werdet ihr eure Mutter bestatten.“ Augustinus schwieg und bezwang sein Weinen. Navigius aber, der jüngere, drückte den Wunsch aus, sie möchte nicht in der Fremde, sondern im Vaterlande sterben, was herrlicher sei. Da warf sie ihm aber einen strafenden Blick zu. „Bestattet diesen Leib, sprach sie, wo es sein mag. Die Sorge um denselben kümmere euch nicht; aber um Eines bitte ich euch: gedenket mein am Altare des Herrn, wo ihr auch wandelt.“ In früheren gesunden Tagen hatte sie stets gewünscht, an der Seite ihres Gatten begraben zu werden. Auch diesen eitlen Wunsch hatte sie nun abgethan. Und als man sie kurz vor ihrem Tode fragte, ob es ihr nicht schrecklich wäre, ihren Körper so entfernt vom Vaterlande zu lassen, sprach sie: „Nichts ist ferne von Gott; auch ist nicht zu besorgen, dass er am Ende der Zeiten nicht wissen sollte, wo er mich auferwecken solle.“

Sie verschied am 9. Tage ihrer Krankheit im 56. Jahre ihres Lebens. Augustinus stand damals im 33sten.

Sie war eine Mutter, und eine doppelte ihrer Kinder. Sie habe, sagt Augustinus von ihr, ihre Kinder mit mehr Schmerzen geistig geboren, als sie sie leiblich geboren. Wie einst bei Samuel und Johannes, so wollte der Herr auch hier zeigen, was eine gottselige Mutter ihren Kindern ist. Drei und dreissig Jahre hatte ihrer Liebe Schmerz um den Sohn gedauert, dann starb sie froh wie Hanna und Simeon, denn ihr Herz hatte den Heiland gesehen in ihres Sohnes Herzen.

Der Enkel Adeodatus schrie laut auf; Augustinus aber that sich Gewalt an, „den Quell der Thränen zurückzudrängen“ und auch der Knabe wurde geschweigt, „denn nicht geziemte sich's, so glaubten wir, eine solche Leiche mit thränenvollen Klagen und Seufzern zu ehren, mit welchen man die Sterbenden beklagen mag, deren Elend im Tode, ja deren ewigen Tod man beweint“. Als in dem Knaben nun das Weinen unterdrückt war, ergriff Evodius den Psalter und begann einen Psalm zu singen. Und das ganze Haus

stimmte mit ein. „Von Gnade und Gericht will ich singen, und dir, Herr, Lob sagen“ (Ps. 101, 1). Und der Leib ward bestattet, „und siehe! wir gingen und kamen ohne Thränen“. Aber im Innersten war Augustin schwer betrübt und betete verstörten Sinnes, so sehr er vermochte, dass Gott seinen Schmerz heilen wolle. Und nach und nach ward sanfter sein Schmerz und es stieg auf vor ihm ihr Bild, so liebevoll und so mild und so gottselig, „und nun war es mir lieb, vor deinen Augen über sie und für sie, über mich und für mich zu weinen. Und ich liess die verhaltenen Thränen, dass sie flossen, so viel sie wollten und legte sie meinem Herzen unter, und dasselbe ruhte auf ihnen“ (ib. IX, 12).

Bis hieher reichen Augustins Konfessionen oder vielmehr die neun ersten Bücher derselben, die allein Geschichtliches enthalten, während uns das zehnte Buch den Zustand seines Herzens zur Zeit der Abfassung des Buches (ca. 400) schildert und die drei letzten über die h. Schrift handeln. — Wir sind den Bekenntnissen gefolgt, mit Liebe gefolgt, und haben bei ihnen um so länger verweilt, je seltener es vergönnt ist, so offen in die geheime Werkstatt des Werdens eines grossen und gottseligen Mannes blicken und sein inneres Leben belauschen zu können. Es ist etwas Erstaunliches um diese Bekenntnisse. Sie sind nicht wie an Menschen gerichtet, sondern an Gott, vor dem er sein Herz und sein Leben ausschüttet. Wir sehen ihn, wenn wir das Buch lesen, „im Staube liegend sich unterhalten mit Gott, sich sonnend in seiner Liebe. Die Leser schweben ihm nur wie Schatten vor“.

Augustins
Bekenntnisse.

Und fragen wir nach dem Grundcharakter dieser Bekenntnisse, so ist es dieser: Augustinus kann sich nie genug nehmen, um Gott alles zu geben. Darum geht er allen Spuren seines vorigen Lebens nach, verfolgt sie bis in's Einzelste, um in ihnen sein Sündhaftes nachzuweisen. Er ist rückhaltlos, als vor Gott; da ist eine Offenheit im Bekenntnis, die den natürlichen Menschen erschreckt. „Was wäre dir auch unbekannt, ruft er aus, auch wenn ich es nicht bekennen wollte; dir, vor dem der verborgene Grund unseres Bekenntnisses offen liegt? Dich würde ich mir,

nicht mich dir verbergen. . . . Hingegen dich hören über sich, was ist das Anderes, als sich selbst erkennen?“ Auf der anderen Seite verfolgt er Gottes Spuren in seinem Leben, und das ist ihm seine süsseste Beschäftigung, und er findet sie überall — in seiner Mutter, in seinen besseren Neigungen, in dem Widerstreit seines Innern, in der inneren Unruhe, womit ihm jede Freude vergällt ward; „denn um so gnädiger warst du mir, je weniger du mir süß werden liessest, was nicht du war“; überall sammelt er die Strahlen, bis sie in seiner Bekehrung in einen Brennpunkt zusammenlaufen. So geht in seinem Buch der rücksichtlosesten Enthüllung und Anklage seines natürlichen Menschen das uneingeschränkste, erhebendste Dankgefühl gegen Gott zur Seite. Er für sich will nun nichts mehr sein; was er ist, will er nur sein in und durch Gott. „Mein Gutes ist deine Anordnung und deine Gabe; mein Böses ist meine Schuld und dein Gericht.“ Dies ist sein Grundgefühl, das sich ihm als Resultat seines bisherigen Lebens ergab. In diesem Geiste hat er geschrieben, hat er schreiben müssen, wenn er betrachtete, was er war und was er nun ist durch die Gnade Gottes; beides hat ihn getrieben zum Bekenntniss, jenes zum anklagenden, dieses zum preisenden. „Ich glaube und desshalb rede ich; du, Herr, weissest es. Habe ich vor dir nicht bekannt meine Schuld und hast du mir nicht vergeben die Sünde meiner Seele? Nimmer will ich mich entschuldigen, Recht haben vor dir, der du die Wahrheit selbst bist; nein, ich will nicht Recht haben vor dir, denn wer kann bestehen, wenn du die Sünde zurechnest?“ So ist er der Geschichtschreiber seiner Verirrungen, aber auch der ihm widerfahrenen Erbarmungen Gottes, die er in feurigen Zungen preist.

Man hat mit Augustins Bekenntnissen schon mehrmals die berühmten Confessions Rousseau's verglichen. Sie stehen in scharfem Gegensatze zu einander. Augustin schrieb seinem Freunde Darius (ep. 231), als er ihm die Konfessionen übersandte: „Deinem Wunsche gemäss schicke ich dir meine Bekenntnisse; entnimm daraus, wie ich in und aus mir selber gewesen bin. Gefällt dir dann etwas an mir, so lobe desshalb (um mein Lob war mir's nicht zu thun) mit mir den-

jenigen, den ich meinethalben wollte gepriesen haben. Er hat uns erschaffen, wir aber hatten uns zu Grunde gerichtet; der uns aber geschaffen, hat uns auch neu geschaffen.“ Wie selbstbewusst und herausfordernd dagegen Rousseau: „Ich habe mich ganz so gezeigt, wie ich war, verächtlich und niederträchtig, wenn ich es war, gut, grossmüthig, erhaben, wenn ich es war. . . . Ewiges Wesen, versammle die zahllose Menge meiner Mitmenschen; sie mögen meine Bekenntnisse hören. . . . Möge dann jeder von ihnen mit derselben Aufrichtigkeit sein Herz aufdecken und auch nur ein Einziger, wenn er es wagt, zu dir sagen: Ich war besser als dieser Mensch.“ Hier spricht ein vollendeter Naturalist, dort ein vollendeter Christ. Diese grossen Gegensätze sagen Alles.

Durch mannichfache Irrwege war Augustinus gegangen; er hatte sich, so sagt er es selbst, er hatte sich verlaufen in der Peripherie und das Centrum verloren oder noch nicht gefunden; hier aber war Gott. „Ich habe spät dich geliebt, du Schönheit, so uralt und so neu; ich habe spät dich geliebt. Und siehe! du warst im Innern, aber ich war draussen und suchte dich dort. Und in deine schöne Schöpfung stürzte ich mich in meiner Hässlichkeit, denn du warst mit mir und ich nicht mit dir. Ferne von dir hielt mich die Aussenwelt, und wäre doch nicht, wenn sie nicht wäre in dir. Du riefest laut und lauter und durchbrachest meine Taubheit; du schimmertest strahlend und strahlender und schlugest meine Blindheit. Du wehtest und ich kam zu Odem wieder und Leben und athmete in dir. Ich kostete dich und hungere und dürste. Du berührtest mich und brennend sehne ich mich nach deinem Frieden. Wenn ich einst in dir leben werde mit Allem, was in mir ist, dann wird mich verlassen Schmerz und Mühsal; ganz von dir erfüllt wird Alles an mir Leben sein.“

Was Augustinus noch wünschte, war das: „Mögest du, mein Gott, das begonnene Werk nicht verlassen, sondern vollenden, was noch unvollendet ist in mir.“ Denn nicht in ihm selbst, das hatte er ja erfahren, in Gott war Alles zu suchen, das Ziel wie der Weg. Darum betete er von nun

an: „Gib, was du befiehlst, und befiehl, was du willst.“ Und er erfuhr nun auch immer mehr, „wie süß das Leben derjenigen sei, welche der sinnlichen Liebe abgestorben“.

Es ist aber nicht so zu denken, als hätte Augustinus von nun an keine Kämpfe mehr zu bestehen gehabt. Das alte Leben war zwar überwunden, die Macht gebrochen, aber die Nachwirkungen, die Reaktionen desselben blieben nicht aus. Der alte Geist machte sich zuweilen noch, zumal in den Momenten geltend, in denen die bewusste Kraft im Menschen zurücktritt. Wir kennen die sinnliche Leidenschaft als die Macht seines früheren Lebens. „Noch jetzt, klagt er, lassen die alten Bilder meiner Verirrungen mir keine Ruhe;“ zwar im Wachen seien sie ohnmächtig, aber lockend kommen sie in seine Träume. „Bin ich, ruft er aus, bin ich denn im Traume nicht, der ich bin, o Herr, mein Gott? Schlummert auch die Vernunft ein mit den Sinnen des Körpers? Sollte deine mächtige Hand es nicht vermögen, alle Schwächen meiner Seele zu reinigen und mit reichlicherer Gnade der Träume Lüsternheit zu vertilgen? Ja, du wirst mir mehr und mehr deine Gaben reichen, dass mir meine Seele folge zu dir und selbst im Traume voll Reinheit bei dir sei, du, der du mehr vermagst, als wir bitten und verstehen.“

Aehnlich wie der sittliche war Augustins geistiger Standpunkt. Der neue Geist des Christenthums war nur erst als der Same in ihm, von dem die ganze geistige Entwicklung ausgehen sollte: Es geht darum nur stufenweise. Er selbst sagt einmal von sich, es gehe ihm wie Solchen, „die, nachdem sie lange blind und lichtlos gelebt, kaum eine Leuchte vertragen und jeden Lichtstrahl, so gerne sie ihn hätten, zitternd und mit abgewendeten Augen von sich stossen, zumal, wenn sie fest in die Sonne schauen wollen“.

Besonders ist es die Polemik, in die er nach und nach hineingezogen wird, die auf seine geistigen Anschauungen einen mächtigen Einfluss hat und ihn veranlasst, sie bestimmter zu fixiren oder zu modifiziren oder zu rektifiziren; jedenfalls ist sie es, die den theilweise gegensätzlichen und extremen Charakter so manchen seiner Lehren aufgedrückt hat.

Folgen wir nun seinem weiteren Leben. Der Tod seiner geliebten Mutter veränderte seinen Reiseplan. Statt sich nach Afrika einzuschiffen, ging er von Ostia nach Rom, wohin ihn seine Freunde, wenigstens Evodius und sein Sohn Adeodatus begleiteten. In Rom blieb er dann ungefähr noch ein Jahr bis gegen Ende des Sommers 388.

Sein zweiter
Aufenthalt in
Rom 387—388.

Seine schriftstellerische Thätigkeit setzte er hier nicht bloß in der begonnenen Richtung fort, z. B. durch die Schrift „über die Grösse der Seele“, die so vielfach an die Psychologie des Nysseners erinnert; er that auch einen weiteren Schritt; er machte hier die ersten öffentlichen Angriffe auf seine ehemaligen Freunde, die Manichäer. Das ist ein neuer überaus wichtiger Punkt, der sich nun hervorthut in seinem Leben. „Als ich, sagt er in seinen Retraktionen, als ich bereits getauft zu Rom mich aufhielt, konnte ich nicht stillschweigend ertragen, dass die Manichäer durch ihr Prahlen mit ihrer falschen, täuschenden Enthaltsamkeit und Mässigkeit die Unkundigen betrogen und sich noch gar über die wahren Christen, mit denen sie doch keineswegs zu vergleichen sind, erheben wollten, und so schrieb ich zwei Bücher, das eine über die Sitten der katholischen Kirche, das andere über die Sitten der Manichäer.“ Die erste der beiden Schriften zeigt noch ganz sein platonisirtes Christenthum; wenigstens auf den ersten Blättern meint man einen Platoniker die Ethik seines Meisters vortragen zu hören. Gegenüber den Lügenlehren und der verdächtigen, geradezu unlauteren Sittenlehre der Manichäer will Augustinus die ideale Erhabenheit und Reinheit der Sittenlehre, aber auch des Lebens der katholischen Kirche schildern. Er beginnt ganz wie Plato mit der Frage: was für den Menschen das höchste Gut sei und löst sie auch ganz auf platonischen Wegen. „Nichts Sinnliches, nichts Irdisches kann es sein, sondern allein Gott, die Quelle alles Seins und Lebens, aller Weisheit und Tugend ist das einzige, wahre und unentreissbare Gut der Menschen.“ Und „will Einer zu Gott kommen, so hat er vier Tugenden nachzuleben (den bekannten vier platonischen Kardinaltugenden), der Mässigkeit, die standhaft im Kampfe mit den Versuchungen des Körpers sich

treu und rein zu Gott hält, der Tapferkeit, die um Gottes willen bereitwillig Alles erträgt, der Gerechtigkeit, die auf die rechte Weise Gott und den Menschen dient, und endlich der Klugheit, die Alles, was das Himmelreich fördert, wohl herauszufinden weiss“. Dieser Ethik, die Augustinus als die übereinstimmende des alten und neuen Testaments nachzuweisen sucht, entspreche aber auch mit wenigen Ausnahmen das Leben der Kirche, was nun im zweiten Theile der Schrift an den Mönchsvereinen, dem Leben der Bischöfe und Priester und der Christen überhaupt nachgewiesen wird. In ein um so greller Licht wurden in der anderen Schrift die Sitten und Gebräuche der Manichäer gestellt; Augustin kann sich fast nicht genug thun, das Bild so düster als möglich zu malen und das ganze Leben und Treiben der Manichäer als lauter Sittenlosigkeit und Frivolität hinzustellen, was er doch selbst später in seiner Disputation mit dem Manichäer Presbyter Fortunatus zu Hippo auf dessen Aufforderung hat zurücknehmen und anerkennen müssen, dass, soviel er selbst gesehen, freilich nur als Katechumen, in jenen Kreisen nichts Unsittliches vorgegangen sei.

Ausser diesen Schriften verfasste er noch zu Rom das erste der drei Bücher „vom freien Willen“, worin er die Resultate seines Nachdenkens über den Ursprung der Uebel und des Bösen in der Welt im Gegensatz zum manichäischen Dualismus niederlegte. Das zweite und dritte Buch hat er erst nach mehreren Jahren als Presbyter in Hippo hinzugefügt. Es ist dies eine der wichtigsten Schriften Augustins auf seinem damaligen Standpunkt.

Unter solchen literarischen Beschäftigungen hatte Augustin mehr als ein Jahr nach dem Tode Monika's in Rom zugebracht. Er dachte ernstlich an seine Heimreise.

Augustins Rückkehr nach Afrika, 388, und seine erste Zeit nach derselben.

Gegen Herbst des Jahres 388 schiffte er über nach Afrika. In Karthago wohnte er einige Zeit bei seinem Freunde Innocentius, einem ehemaligen Anwalte des Praefectus von Afrika. Er war ein gottesfürchtiger Mann, der mit seinem Hause dem Herrn diente.

Innocentius litt an bösartigen Unterleibsfiisteln. Die Aerzte hatten ihm schon mehrere unter überaus grossen

Schmerzen geschnitten; er hatte schon geheilt geschienen. Da fand sich, dass eine den Aerzten entgangen war, die tief verborgen gewesen. Er sollte noch einmal geschnitten werden; doch entsetzte er sich davor; indessen blieb kein anderer Ausweg. Es ward ein Tag zur Operation festgesetzt. Innocentius bat den Abend zuvor einige gottselige Männer, die ihn zu besuchen pflegten, sie möchten des andern Tages in der Frühe der Operation oder vielmehr seinem Tode anwohnen, „denn nach seinen früheren Leiden urtheilend, zweifelte er in seiner Angst nicht, dass er unter den Händen der Aerzte sterben würde“. Sie trösteten und stärkten ihn, sich Gottes heiligem Willen vertrauensvoll zu ergeben und männlich sich zu fassen. Ehe sie auseinander gingen, beteten sie. „Als wir nun, wie gewöhnlich, niederknieten, warf auch er sich so darnieder, als hätte Jemand ihn hart niedergestossen, und begann zu beten. Aber mit welchem Eifer, mit welcher Inbrunst, mit welchem Thränenergüsse, mit welchem Schluchzen und Seufzen und mit welcher Erschütterung all seiner Glieder er betete, vermag Niemand mit Worten zu sagen. Ob die Uebrigen beteten oder nur auf ihn merkten, wusste ich nicht; mir aber war es durchaus unmöglich, zu beten, und dieses Einzige sprach ich in meinem Herzen: Herr, welche Gebete der Deinigen erhörst du, wenn du dieses nicht erhörst? Schien es mir doch, als hätte nichts weiter geschehen können, als dass er unter dem Gebete den Geist aufgegeben. Endlich standen wir auf. Der Kranke bat sie noch, sich ja Morgens einzufinden. Sie trösteten ihn und gingen heim. Fröhlich am folgenden Tage kamen sie, wie sie versprochen; bald nach ihnen die Aerzte. Die Instrumente wurden hervorgeholt. Alle schauderten, in stummer Erwartung. Der Kranke ward im Bette in die nöthige Lage gebracht, der Verband ward gelöst, die kranke Stelle entblösst, besichtigt. Sie forschen mit den Augen, befühlen mit den Fingern, suchen auf alle mögliche Weise: statt der Fistel finden sie — eine fest verheilte Narbe. Wer, sagt Augustinus, könnte die Freudenthänen, den Dank gegen Gott beschreiben!“ (de civ. Dei XXII, 8.)

Diese Heilung, die Augustinus mit angesehen, hat er in seinem Buche vom Gottesstaat mit andern beschrieben zum Beweise, dass annoch Gott Wunder thue an den Seinigen; ein Wunder, das, gleich noch so manchen andern, die in dieselbe Kategorie fallen, wenn sie anders erhärtet sind wie die vorige Geschichte, gar wohl aus psychisch-physischen Gründen, d. h. aus einer gewaltigen Aufregung der Seele, die Kraft ihres geheimnissvollen Rappports mit ihrem Leibe auch diesem sich mittheilt, sich erklären lässt.

Still-(Kloster-)
leben in Ta-
gaste von 388 bis
391.

In Karthago verweilte Augustinus nicht lange. Er kehrte heim nach Tagaste und bezog mit seinen Freunden ein kleines Landgut unweit der Stadt, das er nebst einigen andern Grundstücken von seinem Vater geerbt hatte. Es war zwar von ihm verkauft und das Geld den Armen gegeben worden, doch hatte er sich, so scheint es, Wohnsitz und Nutzniessung vorbehalten. Hier lebten nun die Freunde an die 3 Jahre in Geistes- und Gütergemeinschaft, in geistigen und leiblichen Arbeiten, eine Art klösterliches Leben, nur ohne Gebundenheit. Das Vorbild der jerusalemischen Gemeinde, sowie das Beispiel des Antonius, dessen Lebensbeschreibung, wie wir wissen, nicht ohne tiefen Eindruck auf Augustin gewesen, ist wohl auch hier nicht zu verkennen; wir erinnern uns auch von früherher der schwärmerischen Hinneigung des Augustinus zu einem abgeschiedenen, beschaulichen Leben. So hatten denn, gänzlich zurückgezogen von der Welt, die Freunde Alles gemeinsam, lebten in Gebet, Arbeit, Kontemplation und Studien, und suchten wohl auch nach damaliger Aszetensitte durch anhaltendes Fasten die Sinnlichkeit abzutödten. Schon früher, gleich nach seiner Bekehrung hatte er der erkorenen Braut entsagt und die Freunde mit sich gezogen.

Dies idyllische Stilleben wurde nur unterbrochen von Einwohnern aus Tagaste, die in geistigen wie in weltlichen Angelegenheiten den Augustinus um Rath fragten.

Die Frucht dieser Einsamkeit waren schriftstellerische Erzeugnisse. Wir nennen zuerst die Schrift gegen die Manichäer, deren literarische Bekämpfung er hier wieder aufnahm: „Ueber die Genesis zwei Bücher“. Die Mani-

chäer, wie wir später noch vielfach vernehmen werden, griffen besonders gern das alte Testament und in diesem vornehmlich die Erzählungen der Genesis von der Welt-schöpfung und von der uranfänglichen Geschichte der Menschheit an. Sie hatten auch Augustin so ganz dagegen eingenommen, dass auch er sie verworfen. Auf seinem nunmehrigen christlich-kirchlichen Standpunkte schien es ihm daher ein eigentliches Verdienst, den Manichäern gegenüber eine Apologie jener Erzählungen zu versuchen. Dies that er nun; doch kam er über die drei ersten Kapitel nicht hinaus. Sein Versuch war aber eine fast durchweg allegorische Deutung jener Berichte, deren wörtliche Erklärung ihm für jetzt zu schwer war. Er folgte hierin seinem hochverehrten Meister Ambrosius, der, wie wir wissen, die allegorische Erklärung besonders geliebt und was er in den griechischen Vätern fand, in seine Kommentare aufgenommen hat. Dass die Manichäer sich auf diese Weise widerlegt gesehen hätten, ist freilich kaum zu glauben. Eine Schrift ganz anderer Art, in der platonische Reminiszenzen nicht zu verkennen, sind die 6 Bücher „über die Musik“. Die wichtigste aber aller Schriften, die er zu Tagaste schrieb, ist sein Buch „über die wahre Religion“.

Es waren schöne Jahre, die Augustin in Tagaste zubrachte, und an die er oft und mit Liebe zurückdachte. Leider dass ihm ihr voller Genuss verbittert ward durch den Tod seines Freundes Nebridius und später seines vielgeliebten und hochbegabten Sohnes Adeodatus, der kaum erst über sechzehn Jahr alt geworden war. „Er übertraf,“ schreibt Augustin von ihm, „schon manche bejahrte Männer an Verstand. Dein Geschenk bekenne ich dir, o Gott; denn von mir war in dem Knaben nichts als meine Sünde, von dir aber Wunderbares, so dass Entsetzen mich anwandelte über diesen Geist. Frühe hast du ihn aus dieser Welt hinweggenommen und sicher weiss ich ihn bei dir aufgehoben.“

Mehrere Jahre hatte so Augustinus in ländlicher Abgeschiedenheit gelebt, da ward er von einem kaiserlichen Kommissär in Hippo, einer ansehnlichen Meerstadt Numidiens, dem heutigen Bona, einem Manne, der einen Zug

Augustins Eintritt in die kirchliche Laufbahn und sein Presbyterat in Hippo, 391.

zum Christenthum hatte und unter Augustins Leitung Fortschritte darin zu machen hoffte, dringend eingeladen, ihn hier zu besuchen. Es war zu Anfang des Jahrs 391.

So war er denn in diesem Bona, in dem er, wie er meinte, nur einen vorübergehenden Aufenthalt nehmen, das aber von nun an die Stätte seiner bleibenden Wirksamkeit werden und an das sich der Glanz seines Namens für immer heften sollte. Die Stadt war anmuthig gelegen, von Festungswerken umgeben und von der Basilika der Christen überragt.

Augustin hatte sich gehütet, in Städte zu kommen, wo die Gemeinden noch keinen Bischof hatten, aus Furcht, er möchte wider seinen Willen zu einem solchen Amte gezwungen werden; denn bereits hatte sein Name in Afrika einen hellen Klang weit und breit; sein Leben, seine Schriften hatten seinen Ruf verbreitet. Nach Hippo glaubte er nun aber um so unbedenklicher gehen zu dürfen, als dort in der Person des Valerius ein geachteter Bischof an der Spitze der Gemeinde sich befand. Dieser hingegen scheint schon lange sein Augenmerk auf Augustinus gerichtet zu haben. Von Geburt ein Grieche und darum der lateinischen Sprache nicht so ganz mächtig, wodurch er sich in seiner Wirksamkeit gehemmt fühlte, sehnte er sich nach einem Gehülfen im Amte, besonders auch gegen die Angriffe der Manichäer und Donatisten. Und Augustin schien ihm der passende Mann zu sein.

Einstmals, als die Gemeinde zum Gottesdienste versammelt war und auch Augustinus unter der Schaar der Laien stand, nahm er plötzlich das Wort und legte, ohne dass Jemand es vorher geahnt, dem Volke seinen Wunsch nach einem Gehülfen vor. Sogleich richteten sich Aller Blicke auf den Mann aus Tagaste, der durch seine Wissenschaft und seine Frömmigkeit auch in Hippo die allgemeine Achtung und Zuneigung sich erworben hatte. Man ergriff ihn und führte ihn unter den Zurufen: er und nur er soll dein Presbyter sein, zum Bischof, dass er ihn sofort weihe. Augustinus war bestürzt; er brach in Thränen aus; ihm bangte vor einem Amte, das er weit über seinen Kräften hielt und dem auszuweichen er bis jetzt Alles gethan. Er

hatte von stiller aszetischer Musse geträumt; nun sollte er in's öffentliche kirchliche Leben eintreten. Er weigerte sich anfangs, war aber um so weniger im Stande, dem Ungestüm des Volkes länger sich zu widersetzen, als der Wunsch der Gemeinde auch der innerste Wunsch des Bischofs war.

Wir stehen vor einem überaus bedeutsamen Moment im Leben Augustins. In der Zurückgezogenheit des aszetischen Lebens hatte er seit seiner Bekehrung die Jahre zugebracht, auch fürder zubringen wollen: so wollte er es. Anders aber war es über ihn bestimmt; er sollte in den öffentlichen Dienst der Kirche eintreten, für den er der Mann war und nothwendig in jener Zeit. So trat er auf den öffentlichen Schauplatz, wie von einer höheren Hand dahin gezogen, gleich Ambrosius, Gregor von Nazianz, Basil u. A. Sie hatten sich Alle nicht gedrängt; es war nicht ihr Wille gewesen; eine höhere Hand hatte sie an ihren Ort gestellt. Darum konnten sie, wo sie standen, um so zuversichtlicher stehen „als im Namen Gottes“.

Wir dürfen glauben, dass Augustinus nicht ohne die reiflichste Prüfung das Amt übernommen, welches ihm nun auferlegt wurde, wie er denn auch vor Antritt seines Presbyterats von seinem Bischofe in einem Schreiben, das ihm alle Ehre macht, sich einige Monate ausbat, um sich in der Einsamkeit für die neue Laufbahn vorzubereiten. Er fand, dass es noch etwas ganz Anderes sei, für Anderer als für sein eigenes Heil zu sorgen. „Ueberhaupt ist in diesem Leben gar nichts angenehmer, als das Amt eines Bischofs oder Presbyters, wenn es oberflächlich oder nach der Menschen Gunst verwaltet wird, vor Gott aber auch nichts elender und trauriger; und andererseits ist nichts schwerer und arbeitsvoller als das Amt eines Bischofs oder Diakonus, aber vor Gott auch nichts köstlicher, wenn man es würdig und Gott wohlgefällig bekleidet“ (ep. 21).

Um Ostern 391 trat dann Augustinus sein Amt an.

Das Verhältniss, in dem wir Augustinus zu seinem Bischofe finden, war ein segensvolles. Es kann verglichen werden mit jenem des Basilus zu dem Bischofe Eusebius. Willig erkannte Valerius die geistige Superiorität seines

Presbyters an und besass Seelengrösse genug, nicht blos ihn darum nicht zu beneiden, sondern auch zum Besten der Kirche ihn mit seinen grossen Gaben überall hervortreten zu lassen. Wir führen ein Beispiel an. Es war Sitte in Afrika, dass nur die Bischöfe predigten, oder die Presbyter nur predigen durften in Abwesenheit der Bischöfe. Valerius dagegen liess ihn oft in seiner Gegenwart predigen. Anfangs erregte das den Unwillen einiger Bischöfe des Landes; doch fand nach und nach der Vorgang, der Segen schaffte, Anklang.

In Hippo stand übrigens das Sektenwesen in voller Blüthe; Manichäer und besonders Donatisten befanden sich da in grosser Anzahl. Wie konnte sich Augustin die Kämpfe, die ihm mit diesen Parteien drohten, verbergen!

Um so mehr wünschte er, wie zu einem Heim, dahin er sich zurückziehen und wo er von den Leidenschaften der Welt und Kirche ausruhen könnte, die kleine Genossenschaft, die er in Tagaste zurückgelassen, in seinen neuen Wirkungs-ort überzusiedeln. Es wurde ihm durch die Liberalität des Bischofs ermöglicht, der gerne seinem Presbyter zur Erfüllung seines Lieblingswunsches ein Grundstück abtrat. Hier nun, inmitten der Stadt, bei der Hauptkirche Hippo's und doch in einem grossen schattigen Garten, erhob sich bald das Klostergebäude, in welchem Augustinus das aszetisch-beschauliche Leben, das er in Tagaste begonnen, fortsetzte. Gütergemeinschaft galt ihm noch immer als das beste Mittel, um die Seelen der Brüder von aller irdischen Begierde und Sorge loszumachen und Gott und der Kirche zu weihen. Dabei war Arbeit vorgeschrieben, die geistige zunächst, das Studium; aber auch die leibliche, die Handarbeit war nicht ausgeschlossen. Es war eine Gemeinschaft des Gebens und Nehmens, wie sie nun einmal Augustins christliches Ideal war.

Zu den alten Genossen kamen bald neue hinzu; zu Alypius und Evodius, den altbekannten Freunden, Possidius, nachmals Bischof von Calama und Biograph Augustins, Severus, nachmals Bischof von Milevis u. A. Die Genossenschaft galt bald als eine Pflanzschule tüchtiger Kirchenmänner: gegen zehn Bischöfe gingen aus ihr hervor; Augustinus selbst ergänzte später als Bischof seinen Klerus aus

dieser Anstalt. Sie war für Afrika, was für die Kirche Galliens die Genossenschaft, die Martinus von Tours stiftete. Es ist nun aber begreiflich, dass diese Bischöfe wieder ähnliche Institute einführten, und so hat Augustinus allerdings diese Richtung in Afrika bedeutend gefördert.

Auch Frauen-Genossenschaften gründete er; einer derselben stand seine Schwester vor, eine gottselige Wittwe. In der griechischen Kirche finden wir dieses aszetische Genossenschaftsleben der Frauen in klösterlicher Form schon längst heimisch, um nur an Basils Schwester Makrina und an die Genossenschaft, der sie vorstand, zu erinnern. Auch in der nordafrikanischen Kirche kannte man schon längst „gottgeweihte“ Jungfrauen. Cyprian erwähnt ihrer häufig. Augustinus hat sie dann, wohl zuerst in Afrika, in Genossenschaften vereinigt.

Indessen ging es auch hier für Augustin nicht ohne bittere Erfahrungen ab. Er versicherte einst seiner Gemeinde, wie er nicht leicht bessere Menschen gefunden, als die Guten in solchen Klöstern, aber auch nicht leicht verdorbenere als die, so darin gefallen wären. Er hat auch ein eigenes Büchlein geschrieben, in dem er die Mönche zur Arbeit anhält, vor Trägheit warnt.

Wir sehen, das aszetische Leben und die Richtung auf die Aszese begleitet ihn auch in seine praktische Laufbahn und geht fast parallel mit dieser.

In seinem neuen Wirkungskreise entfaltete Augustinus grosse Thätigkeit. Man könnte sie eine dreifache nennen.

Die dreifache
Thätigkeit
Augustins als
Presbyter.

Vorerst ging sie auf Befestigung und Aufbauung des religiös-kirchlichen Lebens. Dies bewirkte er vorzüglich durch sein fleissiges und ernstes Predigen. Nicht umsonst hatte ihn Ambrosius die Macht des Wortes kennen lernen.

Dann ging sie auf Zerstörung eingerissener, das reinere Leben der Kirche hemmender Missbräuche. So war der Missbrauch fast überall in der nordafrikanischen Kirche eingerissen, dass auf den Gräbern der Märtyrer, sogar in den Kirchen geopfert und dabei geschwelgt wurde. Die Agapen, die mit den Märtyrerfesten verbunden waren, wie sie denn auch als Opfer an die Märtyrer mit sühnender Kraft für

die der Sühnung noch bedürftigen Verstorbenen betrachtet wurden, gaben, ausgeartet wie sie schon längst waren, zu diesen, selbst bis in die Nächte fortgesetzten kirchlichen Ausschweifungen, Gelagen, Tänzen, unheiligen Gesängen, und zwar in den Basiliken selbst, die nächste Veranlassung. Schon Ambrosius hatte diese ärgerliche Sitte in Mailand bereits abgeschafft; Augustinus schritt nun auch hiegegen ein, in Liebe und Ernst, unterstützt durch entsprechende Beschlüsse einer Kirchenversammlung, die im Jahre 393, vornehmlich in Folge seiner eifrigen Anregung, zusammen gekommen war. Nach und nach gelang es ihm, den Unfug zu beseitigen und eine Reform dieser Märtyrerfeste anzubahnen.

Die letzte, aber nicht geringste Art seiner Thätigkeit ging nach aussen: auf Bekämpfung von Irrlehrern und Schismatikern. Weiter unten werden wir näher auf diese seine, vornehmlich gegen die Manichäer, aber auch schon theilweis gegen die Donatisten gerichtete Polemik eingehen, die ihm jetzt, seit er Presbyter war, nicht mehr bloß nur als allgemeine christliche Gewissenspflicht, sondern auch als Amtspflicht erschien und weitaus zum grössten Theil in Streitschriften bestund.

Ganz unabhängig von diesen literarisch-polemischen Arbeiten und neben ihnen setzte er als Presbyter und später als Bischof auch die schon längst von ihm begonnene schriftstellerische Thätigkeit, die ihm wie zu einem Bedürfniss und, seit er ein kirchliches Amt bekleidete, zu einer Art Erholung von seinen amtlichen Geschäften und Mühsalen ward, fort. Dermalen war es besonders die Schriftforschung, mit der er sich beschäftigte. Nachdem er früher eine allegorische Erklärung der Genesis, wenigstens der 3 ersten Kapitel, gegeben hatte, um so die Angriffe der Manichäer auf dies Buch zurückzuweisen, wollte er jetzt auch eine „wörtliche Erklärung“ versuchen, die ihm die h. Schrift gleich der allegorischen zuliess, brachte sie aber nicht über den 26. Vers des ersten Kapitels hinaus, überwältigt von der Schwierigkeit des Stoffs. Uebrigens hat er, beherrscht von dem Dogma seiner Kirche, zumal dem Trinitätsdogma, alles eher gegeben als eine wörtliche Auslegung; nicht zu

reden von dem Stand seiner naturwissenschaftlichen Kenntnisse, der ihn im Verein mit jenen dogmatischen Vorurtheilen auf die abenteuerlichsten Erklärungen fallen liess. — Auf die Genesis liess er eine Erklärung der Bergpredigt oder vielmehr der „sieben“ Makarismen folgen, in denen er eine Stufenfolge in der Entwicklung des christlichen Lebens nachzuweisen sich bemühte. — Ungleich mehr Interesse für uns hat die gleichfalls während seines Presbyterats geschriebene „Auslegung einiger Stellen des Römerbriefs“. Es ist nicht ohne Interesse, mit seiner späteren antipelagianischen Gestaltung der Freiheits- und Gnadenlehre seine jetzige Auslegung, die er hier noch nicht gegensätzlich, noch ganz unbefangen aus dem Text des Apostels herausliest, zu vergleichen. Hier schreibt er im Regenerationswerk die Gnade Gott, den freien Willen dem Menschen, die Werke Gott, den Glauben dem Menschen, den Anfang Gott, die Beharrlichkeit dem Menschen zu. Die Gnadenwahl ist ihm bedingt durch das göttliche Vorherwissen um den Glauben des Einzelnen. „Wenn nun der Berufene dem Rufenden folgt, was in seinem freien Willen steht, so wird er sich den h. Geist erwerben, durch welchen er das Gute wirken kann; und wenn er im Guten verharret, was ebenfalls in seinem freien Willen steht, so wird er sich auch das ewige Leben erwerben, welches durch keinen Abfall mehr verloren gehen kann.“ Wie ganz anders hat sich Augustin später ausgesprochen! Um so konsequenter ist er sich in dem geblieben, was er so schön als wahr über die 4 Stände sagt und als den wesentlichen Inhalt des Römerbriefes bezeichnet. „Vier Stufen können wir in der menschlichen Entwicklung unterscheiden: vor dem Gesetz, da wir der Begierde des Fleisches nachfolgen, und nicht kämpfen; unter dem Gesetz, da wir von ihr fortgezogen, zwar dagegen kämpfen, aber besiegt werden; unter der Gnade, da wir der Begierde nicht mehr folgen, auch nicht mehr von ihr fortgezogen werden, denn da die Gnade Vergebung der früheren Sünden mittheilt, den Aufstrebenden unterstützt, Liebe zur Gerechtigkeit eingiesst und die Furcht entfernt, hört der Geist auf zu sündigen; dagegen hören, so lange wir in diesem irdischen Leben sind,

die Begierden des Fleisches nicht auf, gegen ihn zu kämpfen, um ihn zur Sünde zu verlocken; nur dass er, nunmehr in der Gnade Gottes befestigt, diesen Begierden nicht mehr zustimmt; im Frieden endlich, wo es keine Begierden mehr gibt, denn, da sie aus der Sterblichkeit unseres Fleisches herkommen, die wir aus der Sünde des ersten Menschen, woraus wir dem Fleische nach erzeugt werden, an uns tragen, so werden sie erst dann ein Ende nehmen, wenn wir durch die Auferstehung unseres Leibes die uns verheissene Umwandlung zu empfangen verdienen und auf der vierten Stufe den vollkommenen Frieden erreicht haben.“ — In die Zeit seines Presbyterats fällt auch die „Erklärung des Galaterbriefs“. Als bemerkenswerth heben wir nur hervor, wie er sich über die Zurechtweisung des Petrus durch Paulus in Antiochien ausspricht. Er kann es nicht verkennen, dass Petrus der evangelischen Freiheit zu nahe getreten, und dass ihn deshalb Paulus mit Recht getadelt. Er vertuscht den Streit nicht, wie die meisten griechischen Väter, indem er ihn nur zu einem Scheingefecht macht. Die Autorität des Petrus sucht aber auch er zu retten und zwar in der Weise, dass er die Demuth, mit der Petrus seinen Fehler anerkannt und gut gemacht habe, auf's glänzendste herausstreicht. — Ausser diesen exegetischen Arbeiten hat er dann als Presbyter noch eine dogmatische Schrift „vom Glauben und vom Glaubensbekenntniss“, worüber er vor dem 393 zu Hippo versammelten Konzil auf Aufforderung der Bischöfe einen Vortrag gehalten, und eine ethische „über die Lüge“ abgefasst.

Ein solcher Mann konnte nicht verborgen bleiben. Sein Name stieg. Vor weniger als zwei Jahren hatten einige Bischöfe ihr Befremden geäussert, dass der Bischof Valerius den Presbyter Augustinus in seiner Gegenwart predigen lasse. Im Jahr 393 lud Aurelius, Karthago's Bischof, den ihm schon von früher her befreundeten Augustin — ein solcher Umschwung war bereits über seine Person in der öffentlichen Meinung eingetreten — ein, vor einer Versammlung von Bischöfen, die der Metropolit zusammenberufen, über das öffentliche Glaubensbekenntniss zu predigen. Er that's und hat später, wie schon bemerkt, den Inhalt der Predigt

in seiner Schrift „vom Glauben und vom Glaubensbekenntniss“ weiter ausgeführt.

Bischof Valerius sah durch seinen Presbyter alle seine Wünsche erfüllt; nur die Besorgniss, er möchte ihn noch verlieren, drückte ihn. Wirklich hätte Augustinus den Anträgen einer auswärtigen Kirche, die ihn zu ihrem Bischof wünschte, nicht entgehen können, wenn Valerius ihn nicht für einige Zeit verborgen gehalten hätte. Um so besorgter war Valerius von nun an. Er verschaffte sich daher schriftlich die Einwilligung des Bischofs von Karthago, dass Augustinus zu seinem Mitbischof geweiht werden dürfe. Noch war die Einwilligung des Megalius, des Bischofs von Calama, der der älteste unter den Bischöfen und somit Primas von Numidien war, nothwendig. Als dieser bald darauf nach Hippo kam zur Untersuchung des Zustandes der Gemeinde, gab Valerius ihm, den anwesenden Bischöfen und der Gemeinde seinen Wunsch zu erkennen. Wie aus Einem Munde erhob sich freudiger Beifall. Nur zwei Männer thaten Einsprache, freilich die Hauptpersonen: eben der Primas in Numidien und dann der zu Weihende. Megalius war eingenommen gegen Augustin und beschuldigte ihn, man weiss nicht recht, wessen. Als man aber in ihn drang, die Beschuldigung zu erweisen, gestand er seine Unfähigkeit hiezu, bat um Verzeihung, und war es nun selbst, der den Augustinus weihte. Dieser indess weigerte sich, weil er dafür hielt, es sei den Kirchengesetzen zuwider, dass Eine Gemeinde zwei Bischöfe habe. Man bewies ihm aber, dass es schon öfters vorgekommen. So fügte er sich denn, weil er, wie er an Paulinus von Nola schrieb, in dieser Liebe, mit welcher Valerius, in diesem Eifer, mit welchem das Volk in ihn drang, den Willen Gottes erkennen zu müssen glaubte. In der Folge ward er gewahr, dass eine Verordnung der Nicänischen Kirchenversammlung dagegen laute. Sie war aber ihm und dem Valerius unbekannt gewesen. Damit aber inskünftige nicht mehr wie von ihm aus Unwissenheit gefehlt werde, brachte er es auf der dritten Synode von Karthago dahin, dass ein Beschluss gefasst wurde, Jedem, der zum Kleriker geweiht würde, die Verordnungen der Kirchenversammlungen vorzulesen.

Augustinus wird
Mitbischof des
Valerius.

3. Augustin als Bischof von Hippo seit 396.

Augustinus
Bischof zu Hippo
396.

Bischof Valerius starb wahrscheinlich noch im Laufe des Jahres 395, spätestens im folgenden Jahre, und Augustinus wurde nun alleiniger Bischof der Kirche zu Hippo, die durch ihn so berühmt geworden und der er 35 Jahre vorgestanden ist. Er war damals 42 Jahre alt.

Das Privatleben
Augustins.

Doch ehe wir ihn auf seiner weiteren kirchlichen Laufbahn begleiten, wollen wir ihn schildern in seiner Lebensweise. Aus der klösterlichen Eingezogenheit, in der er noch als Presbyter gelebt, wurde er herausgerissen durch sein bischöfliches Amt. Aber seine Lebensweise blieb wesentlich dieselbe. In seinem bischöflichen Hause wollte er mit seinem Klerus das Bild der ersten Gemeinde, Apostelg. 4, 31, verwirklichen. Jeder Kleriker musste sich all' seines Eigenthums entäussern, sei es zu Gunsten der Armen, oder der Kirche oder seiner Verwandten; Keiner sollte etwas Eigenes haben; „sie sollten sich genügen lassen an Gott und an seiner Kirche“. Zu diesem aszetischen Leben wurde Niemand gezwungen; aber Augustin erklärte des Bestimmtesten, dass er Keinen, der dem klösterlichen Verbande nicht beitreten wolle, unter die Zahl seiner Geistlichen aufnehme. So lebte er gemeinsam mit seinem Klerus. Die Nahrung war einfach: fast nur Kräuter und Gemüse, in seltenen Fällen, wenn die Krankheit eines Tischgenossen oder die Anwesenheit eines Gastes es wünschenswerth machte, Fleischspeisen. Wein wurde Allen vorgesetzt, aber stets mit Wasser gemischt und jedem nur eine bestimmte Anzahl von Bechern; dabei war, um dem gedankenlosen Missbrauch des Schwörens entgegenzuarbeiten, die Sitte eingeführt, dass für jeden unüberlegten Schwur ein Becher Wein dem Fehlbaren in Abzug gebracht wurde.

Ueber Tische wurden passende Abschnitte aus einem heiligen Buche vorgelesen; auch freiere Unterhaltung war nicht ausgeschlossen, doch durfte der Ruf eines Abwesenden nicht angetastet werden; hierauf hielt er unerbittlich und hatte sogar auf dem Tische die Inschrift anbringen lassen:

Ist es dir Freude und Lust zu bemäkeln die Ehre des Nächsten,
Nimmermehr bist du willkommen hier bei dem gastlichen Mahl.

In Kleidung und Hausrath hielt er die Mittellinie, fern von Unsauberkeit wie von eitler weltlicher Zier. In Bezug auf das weibliche Geschlecht war er äusserst vorsichtig; Frauen durften nicht in seinem Hause wohnen, selbst nicht die nächsten Verwandten, nicht einmal seine Schwester, die Priorin eines Nonnenklosters; mit Keiner sprach er als in Anwesenheit irgend eines andern Geistlichen. Aber auch dieses fast klösterliche Leben war ihm nicht genug; oft gesteht er in seinen Briefen, am liebsten möchte er ganz in's Kloster gehen und sich der Aszese und den frommen Uebungen widmen, aber als Knecht der Kirche sei es seine Pflicht, auf seinem Posten auszuharren. Und so suchte er wenigstens durch einige Schriften in seinem Sinne für das aszetische Leben zu wirken. Wie fast alle Kirchenväter alter Zeit ist auch er in einem eigenen Buche für „das jungfräuliche Leben“ eingestanden, in welchem er den Gedanken des Paulus ausführt: Gut ist die Ehe, aber besser noch ist es, sich der Ehe enthalten, — doch ohne irgendwie etwas Neues oder Originelles beizubringen. Ebenso schrieb Augustinus als Bischof seine „Regel für die Diener Gottes“, eine Art Ordensregel für die Mönchs- und Nonnenklöster. Indessen enthält diese Schrift durchaus nicht etwa, wie man erwarten sollte, eine Sammlung von einzelnen Vorschriften für die Mönche und Nonnen; sie zeichnet vielmehr in einfachen grossen Zügen die Gesinnung, von der jeder Klosterbewohner durchdrungen sein müsse, wenn seine Frömmigkeit mehr als todter Mechanismus, wenn sie Geist und Leben sei. Neben den eigentlichen religiösen Uebungen verlangte er, um dem Müssiggang zu steuern, Handarbeit, und als sich in manchen Klöstern Afrika's die Mönche dagegen auflehnten, schrieb er eine andere Schrift „über die Arbeit der

Mönche“. Eine eigentliche Mönchsregel hat Augustin nicht aufgestellt. Aus welcher Zeit die sogenannte Regel Augustins stammt, wissen wir nicht; jedenfalls rührt sie nicht von ihm selber her. Papst Innozenz IV. war es, der im Jahre 1244 in einer Bulle verschiedenen Einsiedlergesellschaften, „damit sie nicht herumirren, wie die Schafe, die keinen Hirten haben“, die sogenannte Regel Augustins gab, woraus dann der Augustinerorden entstand.

Seine Fürsorge
für die Armen,
die Unglück-
lichen.

Seine Hauptthätigkeit wandte Augustin indessen seiner Gemeinde zu. In seiner Fürsorge für die Armen war er unermüdet: er betrachtete den Geistlichen als einen Armenvater. Er hatte einen Gotteskasten, in welchen milde Gaben geworfen wurden. Als er einst vor Ertheilung der Almosen gewahr ward, dass wenig Gaben eingelegt worden, schloss er eine Predigt mit den Worten: „Ich bin ein Bettler für die Bettler und will gern es sein, auf dass Ihr zu den Kindern Gottes gehören möget.“ Gleich Ambrosius hat er in den Zeiten der Noth Kirchengüter zerbrechen und einschmelzen lassen, um aus dem Ertrage Nothleidende zu erquicken und Gefangene loszukaufen. Und wie sein Lehrer war auch er gewissenhaft genug, die Kirche nicht auf Unkosten irgend Jemandes bereichern zu wollen. Oft kamen in jenen und späteren Zeiten Kinder und Enkel durch Vermächtnisse an die Kirche in Nachtheil. Das billigte Augustinus nie. Wenn ein Sterbender der Kirche eine Summe vermacht hatte, so wartete er lieber, dass sie ihm gebracht würde, als dass er sie hätte abfordern lassen. Und wenn ihm schien, dass Kindern oder anderen natürlichen Erben der Gestorbenen Unrecht dadurch geschehen würde, so weigerte er sich, die Vermächtnisse anzunehmen. „Die Kirche will keine ungerechte Erbschaft.“ Er rühmte desswegen in einer Predigt seinen Freund Aurelius. Ein kinderloser Mann, der keine Nachkommenschaft mehr erwartete, hatte sein ganzes Vermögen der Kirche geschenkt, nur den Niessbrauch sich vorbehaltend. Darauf gebar seine Frau ihm Kinder. Da gab ihm Aurelius die ganze Schenkung zurück, ohne dass der Mann sich dafür gemeldet oder auch nur die Rückgabe erwartet hätte.

Frieden zu stiften, Uneinigkeit zu schlichten, hielt er für seine Pflicht. Er brachte oft manchen Tag damit hin, so schwer es ihm manchmal wurde, da er am liebsten der Kontemplation oblag. Seinen Einfluss verwandte er gerne für Unglückliche bei den weltlichen Behörden. Auch hier hielt er es wie in anderen Dingen ganz wie sein Lehrer Ambrosius. Wo immer es anging, machte er von dem bischöflichen Rechte der Interzession bei den Gerichten Gebrauch; und er ging hierin bis an die äusserste Gränze des Erlaubten, so dass ihm bei aller persönlichen Gewogenheit und Hochachtung von den römischen Gerichtsbehörden verdetet wurde, er gefährde durch seine allzu häufigen Interzessionen den gesetzlichen Gang der Rechtspflege.

Vor Allem lag er, wie schon als Presbyter, der Predigt „des göttlichen Wortes“ mit heiligem Eifer ob. Er predigte sehr oft, manchmal fünf Tage nach einander; zuweilen zweimal an Einem Tage. Uebrigens war er nicht bloß ein sehr fleissiger, er war auch ein bedeutender und mächtiger, vielleicht der mächtigste geistliche Redner von allen Bischöfen in der damaligen nordafrikanischen Kirche. Nur dürfen wir darum nicht glauben, dass nach dieser Seite hin die eigentliche oder gar die höchste Bedeutung Augustins liege, wie dies bei einigen Vätern der griechischen Kirche, z. B. bei Gregor von Nazianz der Fall ist.

Sein Eifer im
Predigen.

Auf seine Predigten pflegte sich Augustin gewissenhaft vorzubereiten. Doch war es nicht seine Sache, sie zuvor wörtlich auszuarbeiten und dann dem Gedächtniss einzuprägen. Er erkannte darin, wie wir aus seiner Schrift „über die christliche Lehre“ ansehen, nicht die rechte und ächte Art der Beredsamkeit; auch hätte er dazu wohl selten die nöthige Musse gefunden. Um so gewissenhafter war er in dem vorhergehenden Meditiren, um seines Gegenstandes vollkommen Meister zu werden; die Ausführung selbst überliess er dann dem freien Vortrag, der Inspiration des Augenblickes. Das war sein Ideal geistlicher, aus dem Geiste geborener Beredsamkeit, und wenn Einer, so durfte er das wohl wagen, kraft seiner natürlichen Begabung und seiner rhetorischen Studien und Leistungen, wodurch er sich schon

auf der Schule ausgezeichnet hatte. Nichtsdestoweniger fühlte er oft tief und schmerzlich, wie wenig das gesprochene Wort den Ideen und Empfindungen seines Innern entspräche, und man kann bei ihm jenes Ringen der Gedanken nach ihrem klaren und vollen Ausdruck nicht verkennen, das gerade bei den grössten Rednern uns entgegentritt. Er selbst hat sich hierüber am offensten ausgesprochen. „Fast immer missfällt mir meine Rede; denn ich ringe nach dem Besseren, das ich oft, ehe ich es durch Worte auszudrücken versuche, innerlich geniesse; wenn ich es dann aber weniger, als ich es doch in mir habe, darzustellen vermag, betrübe ich mich, dass meine Zunge meinem Herzen nicht Genüge leistet. Das Ganze, was ich in mir habe, möchte ich ausdrücken, auf dass, wer mich hört, auch das Ganze kennen lerne; aber ich fühle, dass ich nicht so mich ausdrücke, um das zu bewirken; hauptsächlich weil das innerliche Denken mit Blitzeschnelle das Gemüth durchzuckt, während die Rede des Mundes langsam und schwer ist und ganz und gar nicht der Natur des ersteren entspricht. Indem diese mühsam sich fortwälzt, hat jenes sich schon wieder in seine einsame Stätte zurückgezogen, und nur einige Spuren, die es auf wunderbare Weise dem Gedächtnisse eingeprägt, dauern fort und treten durch den langsamen Fluss der Sylben in die äussere Welt.“ (de cat. rud.)

Manchmal gab es sich wohl auch, dass er ganz unvorbereitet sprechen musste; und das waren nicht immer die schlechtesten, jedenfalls nicht die wirkungslosesten seiner Predigten.

Seine Predigtweise erscheint, wenigstens in den Aeusserlichkeiten, nicht viel verschieden von derjenigen der griechischen Väter, z. B. eines Chrysostomus oder der Kappadozier. Auch seine Reden haben wir durchweg nicht nach der modernen Kunst der Kanzelberedsamkeit zu messen: sie sind nicht das, was man ein wohlgegliedertes oratorisches Kunstwerk nennt. Von Aufstellung eines Themas und einer Partition ist in der Regel keine Spur, wiewohl es allerdings auch an solchen Predigten nicht fehlt. Was er anstrebt, ist nur die Erbauung seiner Gemeinde. Selbstverständlich

geht er von einem Texte der h. Schrift aus. Zuweilen sind es ganze Bücher, worüber er predigt, z. B. die Psalmen, das 4. Evangelium; bald Abschnitte der h. Schrift, die beim Gottesdienst vorgelesen wurden, bald frei gewählte Texte. Diesen Text möchte er nun seinen Zuhörern auslegen und für sie fruchtbar machen. Doch thut auch er dies nicht so, wie er sollte; es ist oft eine einzelne Stelle, ein einzelnes Wort des Textes, an dem er Gelegenheit nimmt zu dogmatischen und ethischen Belehrungen und Warnungen. Zuweilen lässt auch er sich, wenn sich die Veranlassung dafür ihm gerade aufdrängt, zu Abschweifungen und Digressionen verleiten, die am Texte gar keine Handhabe haben, und er glaubt aus ihrem Erfolg auf eine göttliche Fügung, auf ein Providentielles, das dabei gewaltet, schliessen zu dürfen. Einst fragte Augustinus seinen Freund und nachmaligen Biographen Possidius, ob er bemerkt, wie er mitten in der Predigt abgesprungen und auf einen anderen Gegenstand — Polemik gegen die Manichäer — gerathen sei. Dieser gestand es. Da meinte Augustin, Gott möge diese Vergesslichkeit und Verirrung haben entstehen lassen, um vielleicht durch das, was er ausser dem Zusammenhang gesagt, irgend einen Zuhörer von einem Irrthum zu belehren. Einen oder zwei Tage nachher kam ein Kaufmann zu Augustinus, in Thränen zerfliessend, vor ihm sich niederwerfend. Er sei, sagte er, viele Jahre Manichäer gewesen, sei von den sogenannten Auserwählten sehr betrogen worden; eine der letzten Predigten Augustins habe ihn aufgeklärt. Man fragte nach, welche, und es war eben jene Abschweifung, auf die Augustinus gerathen war.

Das Ideal der geistlichen Beredsamkeit, das ihm vorschwebte, hat er selbst geschildert in seiner Schrift „über die christliche Lehre“. Und er wollte so predigen, dass Alle mit ihm und er mit Allen in Christo lebte. „Das ist meine Leidenschaft, meine Ehre, mein Ruhm, meine Freude, mein Reichthum.“

Dass den hauptsächlichen Inhalt der Predigten Augustins — ausser den gewöhnlichen Sonntagspredigten auch Fest- und Gedächtnisspredigten — neben der Auslegung und

Anwendung des vorgelesenen Schrifttextes dogmatische und ethische Erörterungen bilden, haben wir schon angedeutet; denn so lange der Glaube mit dem Dogma vermischt wurde, war es kein Wunder, wenn von diesem und seiner „wahren“ Erkenntniss das Heil abhängig gemacht wurde und nicht genug darüber gepredigt werden konnte. Auch in diesem Punkt war es wieder ganz so, wie in der griechischen Kirche. Aber hier macht sich doch ein durchgreifender Unterschied zwischen Augustin und den Griechen bemerklich. Der Geist, in dem der Stoff behandelt wurde, war ein anderer hier als dort. Um dies sofort inne zu werden, braucht man nur eine Trinitätspredigt von Gregor von Nazianz mit einer solchen von Augustin zu vergleichen. Wie fein, wie haarscharf, voll Subtilitäten und Distinktionen ist dort Alles! Man glaubt einen Scholastiker des Mittelalters vor sich zu haben. Aber wie unfruchtbar für Geist und Gemüth ist auch Alles, wie geht man doch so leer von diesen feinen Kontroversreden hinweg! Augustin dagegen, wenn er dieses „Mysterium“ zum Gegenstand einer Predigt macht, wie weiss er es seinen Zuhörern so nahe zu bringen, indem er es an psychologische Vorgänge ihres eigenen Innern anknüpft und so als die absolute Wahrheit dessen erscheinen lässt, was sich in ihnen schon angelegt finde. Nicht dass den griechischen Vätern dies unbekannt gewesen wäre, um nur an Gregor von Nyssa zu erinnern; aber ihre Kontroversen brachten es mit sich, dass sie sich in andere, unfruchtbarere Argumentationen verloren. Wie im Dogmatischen, so findet sich derselbe Unterschied auch im Praktischen, Ethischen, Aszetischen. Nicht dass die Themata, über die sie in diesem Gebiete predigten, ganz andere gewesen wären, aber der Geist war ein anderer. Dort war ethisch-aszetisches Ideal wie überhaupt so insbesondere in den Predigten die Spiritualität, die sie auf der Negation des Fleisches aufbauten, hier, bei Augustin ist es — das Leben in Gott, das Ziel aller seiner praktisch-ethischen Ermahnungen.

In den Sermonen Augustins findet sich indessen nicht gerade viel Originelles, Neues; aber was er in seinen übrigen

Schriften oder in seinen Disputationen in mehr gelehrter Form gegeben, das hat er hier popularisirt.

Bei seiner Gemeinde war Augustin ein beliebter Prediger; daher der Kirchenbesuch auch ein erfreulicher. Wir hören ihn dies zuweilen aussprechen. So sagt er einmal: „Ich freue mich über euere grosse Anzahl. Denn mit größerem Eifer, als ich hoffen konnte, seid ihr hier zusammen gekommen. Das ist es, was mich erquickt und tröstet in allen meinen Arbeiten und in den Gefahren dieses Lebens, euere Liebe zu Gott und euer frommes Streben, euere zuversichtliche Hoffnung und euere Inbrunst im Geist.“ (Tract. 7 in Ev. Joh.) Freilich lässt das auch wieder einen Rückschluss auf einen Besuch zu, über den Augustin weniger Ursache hatte, sich zu freuen.

Schliesslich bemerken wir noch, dass sich bei Augustin in den verschiedenen Perioden seines Lebens auch eine verschiedene Predigtweise wahrnehmen lässt. In der ersten Zeit ist seine Sprache rhetorisch schwunghafter, abgerundeter; später erscheint sie knapper, dialektischer, allen Schmuck verschmähend.

Wie bei Chrysostomus, so lesen wir auch bei Augustin von Schnellschreibern, die seine Predigten aufzeichneten.

4. Seine Kämpfe und Kontroversen.

Das Bild von dem häuslichen und amtlichen Leben, Walten und Wirken Augustins als Bischof, wie wir es in dem Vorstehenden in den Hauptzügen gaben, ist für sein ganzes Leben von jetzt an gültig; nie, auch nicht in den bewegtesten und unruhigsten Zeiten, hat er von dieser seiner Hausordnung, sowie von der ausgedehntesten und gewissenhaftesten Erfüllung seiner Pflichten gelassen.

Doch war dies noch lange nicht genug, um Herz und Geist des gewaltigen Mannes und seine Zeit auszufüllen. Es kommt vielmehr noch ein neues Moment dazu, das von jetzt an (theilweise schon etwas früher) eine mächtige Rolle in seinem Leben spielt, das seine höchste Geisteskraft und Thätigkeit in Anspruch nimmt, das ihm nicht zum geringsten Theil den Namen, die Stellung, die Autorität in seiner Kirche nicht blos, sondern auch in der Kirche seiner Zeit und der Zukunft schuf, und darin Viele recht eigentlich seine Mission haben erkennen wollen. Es sind dies die grossen Zeit- und Streitfragen, mit denen er sich immer mehr zu schaffen macht und die bald an ihm einen ihrer Wortführer gefunden haben.

Nicht dass Augustin eine streitsüchtige Natur von Haus aus gewesen wäre, auf Streit und Kampf angelegt, und in ihm sein eigentliches Lebenselement erkannt hätte. Wer so herzinnig, so tief innerlich nur in und mit sich selbst und seinem Gott sein und in diesem Sinn meditiren und schreiben kann, von dem kann man nicht sagen, dass er nur einseitig auf Polemik gerichtet gewesen wäre; der ist vielmehr so reich und vielseitig, dass er ebenso gut eine

vorzugsweise contemplative Natur genannt werden könnte. Auch sind die Streitfragen, an denen er sich betheiligte, grossentheils schon vorher auf dem Plan gewesen; er hat sie nicht geschaffen, sie sind nur an ihn herangetreten und er hat sie aufgenommen. Aber wie er nun einmal war, hat er sie aufgenommen und sich auf sie geworfen mit seinem ganzen Herzen und seinem ganzen Geiste, und er hat nicht mehr von ihnen gelassen, bis er so oder so es zu einer Lösung, zu einer endlichen Entscheidung brachte.

Es ist aber dieses Kampf- und Streitmoment in Augustins Leben und Entwicklung von einer verhängnissvollen Bedeutung; man weiss nicht, was man mehr darin anerkennen soll, die gute oder die schlimme Seite, den Segen oder den Fluch. Unstreitig glaubt Augustin durch jede dieser Streitfragen Irrthum und Lüge niedergeworfen und die Wahrheit gefördert und triumphirend; dies war ihm ihr Resultat und Gewinn. Aber einmal ist dies Resultat nur zu oft auf Kosten der Liebe und Toleranz gewonnen worden, und dann ist es doch nur ein gegensätzliches gewesen und geblieben; und hat ihm selbst auch jede dieser gewaltigen Kontroversen Frucht gebracht, so ist er doch durch keine gegangen, dass sie nicht ihre Nägelmahle in ihm zurückgelassen hätte. Das aber hat ihn schliesslich an einer harmonischen Durchbildung seiner Persönlichkeit, seiner Weltanschauung und seines Lebens überhaupt gehindert. Und da das entscheidende Wort, mit dem er diese Streitfragen zu lösen meinte, nicht blos der Kirche seiner Zeit zu einer Art Autorität ward, sondern auch für die spätere Kirche, so kann man wohl sagen, dass diese Kampfperiode Augustins in jeder Hinsicht nicht blos für ihn selbst, sondern auch für die Kirche eine verhängnissvolle war.

Es sind aber drei grosse Streitfragen, die fast nach einander auf den Plan traten: die erste mehr philosophischer und allgemein religiöser Art, die manichäische; die zweite mehr kirchlicher Art, die donatistische; die dritte mehr theologisch-dogmatischen Charakters, die pelagianische.

a. Der manichäische Streit.

Dass Augustin anfang, den Manichäismus zu bekämpfen, und zwar, wie wir sahen, schon als Privatmann, kann uns nicht Wunder nehmen. Innere wie äussere Gründe drängten ihn dazu. Es war und blieb ein Stachel in ihm, dass er dieser „Secte“ 9 Jahre lang angehört und für sie sogar geworben hatte.

Dazu kamen dann die Provocationen dieser Sectirer und dass sie nicht aufhörten, auf Gewinnung von Proselyten auszugehen und Katholische zu verführen. Er glaubte daher, zumal, seit er Presbyter und Bischof war, seinen früheren Fehltritt nicht energisch genug gut machen zu können; zu allernächst, indem er das System in seiner inneren Unwahrheit darstellte und ihm gegenüber die Wahrheit des Kirchenglaubens. Die Manichäer selbst, in Hippo in nicht geringer Anzahl, waren nicht wenig bemüht, den Glauben der Kirche anzugreifen und boten allen Scharfsinn auf, die scheinbaren Blößen desselben aufzudecken. So kam es denn auch zu verschiedenen Streitunterredungen und Disputationen, deren Verhandlungen in Schrift gefasst wurden.

Doch ehe wir hierauf eingehen und auf den Inhalt der Kontroverse und die Resultate, die Augustin aus diesem Kampfe gezogen, wird es am Platze sein, eine übersichtliche Darstellung des Manichäismus zu geben. Nicht blos wird eine solche ein helleres Licht auf manche einzelne Punkte werfen, die oben bei der Erzählung von der jugendlichen Verirrung Augustins zum Manichäismus vorkamen, sondern auch zum besseren Verständniss der unten folgenden augustinischen Antithese dienen. Uebrigens ist der Manichäismus

auch schon an und für sich eine solche bedeutsame und charakteristische religionsphilosophische Erscheinung der Zeit, dass er wohl verdient, hier näher betrachtet zu werden.

Der Manichäismus hat seinen Namen von dem Perser Der Manichäismus. Manes, Mani, Manichäus, dessen Geschichte in's letzte Drittheil des 3. Jahrhunderts fällt, übrigens auf Sagen und schwankenden Denkmalen ruht. Er wollte auf Grund von Ideen aus den indischen Religionssystemen ein Reformator des Zoroastrismus werden, dessen Dualismus eines guten und bösen oder eines lichten und dunklen Prinzips er bis zum Gegensatz von Geist und Materie verschärfte. Ob er auch christliche Elemente mit einmischen wollte, mag dahingestellt bleiben; so viel aber ist gewiss, dass seine Lehre, je weiter sie von Osten gegen Westen, wo das Christenthum herrschte, vordrang, diesem sich äusserlich wenigstens zu accommodiren suchte. Manes' Schicksal war übrigens, dass er von den Christen wie von den Magiern verfolgt, nach mannigfachem Wechsel unter Baharam (272—275) lebendig geschunden wurde.

An die Spitze seines Religionssystems stellt der Manichäismus im vollen Gegensatz zum Monismus des Christenthums den entschiedensten Dualismus zweier Grundprinzipien und Reiche: das eine das des guten, des Lichts, des Geistes mit seiner Welt von Lichtgenien, Lichtaeonen, das andere das der Finsterniss, der Materie mit seinem entsprechenden Reich. Anders hat er, so scheint es, die so uneinige Welt mit ihren Gegensätzen, ihrer Mischung von Gut und Böses, Geist und Materie sich nicht erklären können, als indem er den Grund davon gleich in die Kausalität alles Seins verlegte. Oder man müsste, wenn man nur Eine Ursubstanz, von der Alles ist, was ist, annähme, auch das Böse auf sie als die absolute Kausalität alles Seins zurückführen. Am wenigsten aber liesse es sich denken, wie anders die Menschen den reinen Begriff des Guten und ihre Losreissung von dem Bösen, der Hyle, erlangen könnten ohne die Annahme der beiden Ursubstanzen. So sehr spielten auch ethische Interessen mit.

Die irdische Welt denkt sich nun der Manichäismus als das gemeinsame Produkt dieser beiden Grundwesen; sei es nun, dass er, doch seltener und auch inkonsequenter, den Impuls vom guten Prinzip, oder, was die gewöhnlichere und auch konsequentere Darstellung ist, vom Bösen ausgehen lässt, das seiner Natur gemäss, die ein Treiben, eine innere Unruhe sei, einen Anlauf, Angriff auf das Lichtreich macht und es so weit bewältigt, dass es nun nichts in der Welt gibt, worin nicht eine Mischung beider Elemente läge.

Das ist die Weltbildung, das die Welt der Manichäer. Doch — wir haben nicht im Sinn, näher in das Detail dieser mythisch - phantastischen, das Uebersinnliche ganz in die sinnlich-irdischen Formen als eben so viele Abbilder des Uebersinnlichen kleidenden, übrigens in verschiedenartigen Darstellungen auf uns gekommenen Systems einzutreten, da wir auch nicht beabsichtigen, die Polemik Augustins nach dieser Seite hin wiederzugeben, was für Leser unserer Tage etwas Unerquickliches wäre. Es mag genügen, einige Hauptpunkte herauszuheben.

Was der Manichäismus von der Welt und Weltbildung überhaupt lehrt, das gilt ihm auch vom Menschen mit seinem Leib und seiner Seele, diesen Repräsentanten der Finsterniss und des Lichts, das in der Seele als der „inwendige Mensch“ in dem äusseren Menschen beschlossen sei. Ja, es verhält sich ihm der Mensch zu der Weltordnung überhaupt als ihre Konzentration nach beiden Seiten hin, Licht und Finsterniss, als ihr Höhe- und Schlusspunkt, daher er mit Recht als der Mikrokosmos im Makrokosmos anzusehen.

Was uns indess in der manichäischen Anthropologie das Wichtigste ist, das ist mit Beziehung auf Augustin die Auffassung der Sünde, die ganz konsequent in die Konkupiszenz, den Hang zur Sinnlichkeit, gesetzt wird. Ist nämlich die Materie das böse Prinzip, so kann allerdings die Sünde nichts anderes sein im Menschen, als die Herrschaft des Materiellen, die Sinnlichkeit, — die natürliche Folge der Verbindung der Seele mit dem materiellen Leib. Eben darum sieht der Manichäismus auch in der geschlechtlichen Fortpflanzung, in der Reproduktion des leiblich-seelischen Organis-

mus durch die Begattung, in der Ehe, eine Propagation der Sünde, welche immer wieder die nach Freiheit strebende Seele in die Bande der Materie schlägt.

So gewiss übrigens der Manichäismus in der Weltbildung zunächst einen Sieg des bösen Prinzips über das gute findet, so sieht er doch in ihr auch schon den Grund gelegt zum Siege des Lichts über die Finsterniss. Einmal schon dadurch, dass das böse Prinzip, wenn es auch das Gute erfasste, doch hiemit zugleich die Macht des Guten unwillkürlich an sich erfuhr, das seiner Ungeregeltheit, seinem chaotischen Wesen und Treiben Maass und Schranke ward, und seine ungezähmte Kraft allmählig brach. Dann, sofern das Licht, wenn auch erfasst von der Finsterniss und in deren Banden, darum doch nicht aufhört, seiner Natur gemäss aus der Finsterniss heraus zu streben.

Hiemit ist nun der Prozess eingeleitet, der zu immer völligerem Siege über die Finsterniss und zu immer tieferer Ohnmacht der letzteren führen soll. Da sind es nun aber vornehmlich zwei Punkte, die wir in diesem Prozesse in's Auge zu fassen haben: seinen Charakter und seine Vermittlungen.

Die alt-orientalische Anschauungsweise, welche Ethisches und Physikalisches, Geist und Natur noch nicht auseinander hielt und schied, ist auf den Manichäismus übergegangen und einer der durchschlagendsten Charakterzüge, der sich fast auf allen Punkten bemerkbar macht. „Von jeder Blume, die ihren farbigen, lichten Kelch der Morgensonne geöffnet hatte, war im Sinne der Manichäer nicht minder die Finsterniss überwunden worden, als von der Seele, welche bei der Offenbarung des Erlösers den Sehnsuchtszug von Gott und zu Gott empfunden hatte und aus dem Leben in der Sünde zum Leben in Heiligkeit und Gerechtigkeit erneuert war. Die weckende oder entwickelnde Kraft der Sonne oder des Mondes war wesentlich gleichgesetzt mit der Kraft des Wortes, das in den Menschen Frucht schafft zum ewigen Leben; physikalische Läuterung ward von sittlicher Wiedergeburt nicht unterschieden.“ Man sieht, dem Manichäismus war der Prozess, der eine wie der andere, sowohl der, so abwärts, als wie der,

so aufwärts führt, beides zugleich: physikalisch wie ethisch, persönlich wie unpersönlich, das eine so gut wie das andere, ohne jeden Unterschied.

Unter den Vermittlungen aber, dem anderen Hauptcharakterzug in diesem Heils- und Lichtprozesse nach oben, dachte sich der Manichäismus die mannigfachen Hülfen zur Auslösung, Erlösung, Befreiung, Sammlung, Entbindung, Heimführung der gefangenen, gebundenen, geraubten, zerstreuten Lichttheile oder Seelen. Denn wenn allerdings das vom Materiellen gebundene Lichtelement seine Natur nie verläugnen kann, stets nach oben treibt, so ist doch dieser Zug, der selbst in den untersten Stufen des Naturlebens, im Stein- und Pflanzenreich, sich bemerkbar macht im Emporstreben zum Licht, für sich allein noch lange nicht hinreichend, sondern bedarf jener Lichtkräfte von oben, in denen ein Ueberschuss des reineren Lichtes ist, das sie in sich bewahrten, jener Centralpunkte, in welchen die Licht- und Heilskräfte sich konzentriren, und die nun nach unten hin sammelnd, entbindend, an- und aufwärtsziehend und heimführend wirken. Das sind eben diejenigen, von denen überhaupt alle Förderung der im Streben nach dem Licht begriffenen Seelen ausgeht. Die vornehmsten dieser Heils- und Lichtvermittler aber sind: Sonne und Mond; Christus; Mani; die Eklekten.

Sonne und Mond sind es also zunächst, in denen der Manichäismus seine Lichtvermittler verehrte; — Lichtkräfte, welche als die reineren und freieren die unreinen und gebundenen an sich ziehen. Denn je heller und glänzender die Himmelskörper strahlen, um so mehr vom guten Prinzip, vom Lichtelement sieht er in ihnen. Sie sind ihm die Lichtschiffe des Himmels, darin alle Lichtelemente gesammelt sind, die durch kein Eingehen in die Hyle waren befleckt worden, die Hauptmächte, welche die zähesten Bande auflockern, das gebundenste Licht aufwecken, und von wo aus die letzte und seligste Heimfahrt anhebt.

Was in der Naturwelt Sonne und Mond, diese reinsten Lichtorgane, diese mächtigsten Anziehungskräfte, das ist dem Manichäismus in der geistigen Welt Christus, — freilich

ein ganz anderer als der historische oder als der der katholischen Kirche, mit denen er blos den Namen gemein hat. Er denkt sich vielmehr unter ihm den Sonnengeist, den Lichtgenius, aus der reinen Lichtsubstanz der Gottheit hervorgegangen, thronend in den Lichtschiffen der Sonne und des Mondes, von wo er zur Erlösung der gefangenen und gebundenen Seelen, in denen aber die Sehnsucht nach der Lichtheimat nie erlosch, wirkte, bis er selbst auf die Erde herniederstieg und ein leidender und sterbender Erlöser ward. Doch ist dies Alles nur Symbol und Akkomodation. Christus war den Manichäern kein wirklicher Mensch, sondern nur der sich selbst unter dem Bild einer menschlichen Persönlichkeit offenbarende, er war ihnen nur mit einem Schein der Leiblichkeit umgeben. Den am Holze des Kreuzes zum Heile der Welt gekreuzigten Christus sahen sie aber in jedem Leiden, dem die an der Materie haftende und nach Erlösung seufzende Seele unterliege, zumal in jedem Stamm, an dem ihnen eine Lichtseele geheftet war; denn zu dem Pflanzenreich ganz besonders, dessen Unschuld und Frieden sie nicht genug preisen konnten, fühlten sie sich hingezogen, und desshalb erschien ihnen auch jeder Baum als ein Kreuz, an dessen Stamm und ausgebreiteten Zweigen der für das Heil der Welt sich aufopfernde Jesus hing; ja, „Alles, was aus der Erde spross, enthielt ihnen sozusagen seinen Leib und sein Blut, für das Leben der Welt dahingegeben.“ So gar nicht im christlichen Sinn dachten die Manichäer vom Kreuze Christi. Worein denn nun aber setzten sie die eigentliche Bedeutung dieser Erscheinung des Sonnengeistes auf Erden? Darein, dass er der Menschheit die höchsten Wahrheiten (s. u.) offenbarte, die sie aus den Banden der Materie und Finsterniss zu befreien und an's Licht emporzuführen im Stande waren.

Doch nur allzubald kamen diese Belehrungen in Vergessenheit; und es bedurfte darum einer neuen, letzten, abschliessenden Offenbarung des Lichtgeistes. Und diese kam durch Mani.

Was nun als das eigentliche, erleuchtende, befreiende, die Seele zur Heimath aufwärts führende Werk Mani's, der

sich am liebsten als den nun erschienenen, vordem verheissenen Paraklet bezeichnete und angesehen wissen wollte, von seinen Anhängern nachgerühmt ward, das ist die Wiederverkündigung der zwar schon von Christus geoffenbarten, aber durch den Einfluss des jüdisch-heidnischen Monarchianismus im Bewusstsein der Menschheit wieder verdunkelten Grundwahrheit, nämlich der Lehre von dem Dualismus, oder den beiden Ursubstanzen, der guten und der bösen, ohne deren Kenntniss es ganz unmöglich sei, weder was wahrhaft gut, noch was wahrhaft böse, gründlich zu erkennen, zu scheiden und hiernach zu handeln. Und in Verbindung mit dieser Grundwahrheit habe er das damit zusammenhängende ethische Grundgesetz, alles Irdische gegen das Himmelreich aufzugeben, in allen wesentlichen Bestimmungen verkündigt. Und das Alles in der klarsten, unumwundensten Form, — auch so ein Vollender des Früheren, dass er das vordem in bildlicher und parabolischer Form Gegebene und darum Missverstehbare auf seinen adäquaten Ausdruck gebracht und dadurch diese Grundlehren der Menschheit zum unverlierbaren Eigenthum gemacht habe, weshalb auch keiner mehr in der Eigenschaft als Organ des Sonnengeistes erscheinen werde.

Als das letzte aber fort und fort sich erneuernde Glied in der Reihe der manichäischen Heilsvermittlungen galten die Eklekten, Erwählten oder Auserlesenen.

Und hiemit kommen wir zur manichäischen Gemeinschaft oder Kirche, welche in die Auditoren und Eklekten zerfällt.

Die Auditoren, Hörer, bilden den Uebergang von der noch nicht manichäischen, noch materiellen Menschheit zu den Erwählten. Sie sind, was in der katholischen Kirche die Katechumenen, gehören daher noch nicht eigentlich zur manichäischen Kirche; doch hat in ihnen der Lichtprozess begonnen; sie wohnten z. B. den Gebetsversammlungen bei, auch wurden ihnen die Schriften Mani's vorgelesen und ausgelegt; indess blieben ihnen die Mysterien und eigentlichen Gottesdienste des Manichäismus verborgen. Ihren Antheil an dem manichäischen Heil hatten sie aber vor allem da-

durch, dass sie durch Darreichung der nöthigen Lebensmittel, wie überhaupt mit allem dem Ihrigen ihren priesterlichen Häuptionen dienten, von denen sie hinwiederum durch deren Fürbitte und Verdienste, — und solch ein Verdienstliches war das Annehmen der dargereichten Nahrungsmittel — Entsündigung und Ablass für die geschehene Verletzung des Naturlebens, überhaupt für ihre Theilnahme an den Geschäften des Lebens erlangten.

Die eigentlichen Manichäer waren, wie man sieht, erst die gleich den katholischen Priestern hierarchisch gegliederten erwählten Heiligen, die Electi, die Vollkommenen, in denen das manichäische Lichtprinzip, so weit es möglich in dieser irdischen Sphäre, zum Durchbruch gekommen ist und der Läuterungsprozess die höchste Stufe der Entwicklung erreicht hat, die Centralpunkte der aus der Materie sich sammelnden Lichtstrahlen innerhalb der irdischen Ordnung und als solche die Mittler zwischen der unter ihnen stehenden Menschheit und der obern Lichtwelt, so recht die „Braminen“ der manichäischen Kirche.

Diese Vollkommenen, das auserkorene heilige Priestertum, die ächte Jüngerschaft Mani's waren sie aber eben sowohl nach der intellektuellen wie nach der ethischen Seite. Intellektuell waren sie somit die Wissenden, die auf der Höhe der Erkenntniss standen, im Besitze der Wahrheit, der unverfälschten, sich befanden, denen das Räthsel der Welt gelöst war, die daher nichts mit einem Auktoritätsglauben zu thun hatten, denn durch Mani war ja das Stückwerk abgethan und die Wahrheit in ihrer höchsten Form offenbar worden. Demgemäss waren auch Wahrheit, Wissen, Vernunft die Lieblingsworte dieser Manichäer und ihre Verheissungen.

Die Vollkommenen waren sie aber auch nach der ethischen Seite, somit die Reinen, die alle Bande der materiellen Welt abgestreift, nichts mehr mit irdischem Erwerb, mit materieller Beschäftigung, z. B. Bebauung der Erde zu thun hatten, Aszeten und Rigoristen im höchsten Sinn, innerlich ganz frei, wenn auch äusserlich von dem Leib und den irdischen Dingen und Nothwendigkeiten noch nicht befreit,

oder nur gewissermaassen durch die Vermittlung der Hörer, die für ihre leibliche Existenz eine ebenso nothwendige Bedingung waren, wie hinwiederum sie für deren geistiges Heil. Ihre einzige Beschäftigung war die Leitung der manichäischen Gottesdienste, Unterricht und Heranbildung der Hörer und der ihnen anvertrauten Knaben zum Stand der Eklekten.

Zusammengedrängt finden wir die Moral oder Lebensweise dieser Geweihten in den drei sie symbolisirenden Signacula oder Merkmalen, des Mundes, der Hände und des Busens oder der Brust. Das des Mundes bedeutete, dass nichts Unreines aus- noch eingehe, also Enthaltung von allem bösen Worte, allen blasphemischen Reden, ebenso aber auch von aller unreinen animalischen Kost, Fleisch, Milch, Eier, sowie von berauschendem Getränk; nur die reine Pflanzkost war ihnen gestattet. Das Merkmal der Brust begriff in sich die Enthaltung von aller Geschlechtslust und Gemeinschaft, im Speziellen auch der Ehe, welche, wenn fruchtbar, immer auf's Neue Seelen in die materiellen Bande schlage. Das Merkmal der Hände bezeichnete, dass die Auserwählten von jeder unrechten That, insbesondere aber von jeder Verletzung des Naturlebens sich rein halten sollten, symbolisirte also ihre Achtung vor der Natur; „denn nach ihrer Meinung war jeder Zug der Pflugschaar, jeder Schnitt der Sichel, jedes Brechen einer Frucht Wunde und Todesschmerz für das Kreuz des Lichtes, welches durch die ganze Natur in der Verbreitung der guten Seele ausgespannt worden.“

Zum Schluss noch Einiges aus ihrer Eschatologie!

Die Lichtschiffe der Sonne und des Mondes sind die ersten Stationen der befreiten, der Urheimat des Lichts zueilenden Seelen. Von da geht's immer weiter: das eine (Gestirn) überkömmt die Seelen und übergibt sie wieder weiter. Das letzte Ziel ist das selige Lichtreich. Das ist die Ordnung der Reinen. Ein Anderes ist es mit denen, die noch nicht gereinigt sind, mit den Materiellen, die eine lange Bahn der Wanderung durch verschiedene Körper von Thieren und Pflanzen zu durchlaufen haben (Metempsychose), bis sie zu ihrer ursprünglichen Reinheit gelangen.

Das Ende der Welt ist Verbrennung. Hat dann die Welt, wie sie entstanden, auch wieder ein Ende genommen, so kehrt Alles wieder, jedoch nicht ohne die Resultate der Weltentwicklung, in den ursprünglichen Zustand zurück. Was aus dem Licht, wird wieder zum Lichte zurückkehren, nun aber gefestigt; und was aus der Hyle oder von ihr wesentlich befleckt ist, kehrt wieder zur Hyle; aber machtlos sind nun für immer die Mächte der Finsterniss, und im Gefühle der Ohnmacht werden sie sich nun selbst bekämpfen, nicht mehr das Gute.

So schliesst das System.

Und hier mag es am Platze sein, einen Blick auf das Verhältniss des Manichäismus zur katholischen Kirche, auf seine weltgeschichtliche Stellung und endlich auch noch auf die verschiedenen Seiten, die an ihm zu unterscheiden sind, zu werfen.

Eine Verfälschung der ursprünglichen Heilsanstalt, dies und nichts anderes war ihnen die katholische Kirche und dasselbe auch die kirchliche Lehre, zumal die Gotteslehre, deren Wahrheit durch den Einfluss des jüdischen Monarchianismus verfälscht worden sei. In diesen ihren Angriffen entwickelten sie eine seltene dialektische Schlagfertigkeit und wo ihr System nicht gerade mit in's Spiel kam, einen Rationalismus, dessen überwältigender Macht sich die Katholiken nur erwehren konnten, indem sie sich auf die Kirche und ihre Glaubensautorität zurückzogen. Aber eben das war es, was die Manichäer, die sich im Besitze der Wahrheit wähnten und dieses Wort und ähnliche, wie Vernunft, Wissen immer im Munde führten, den Katholiken vor allem zum Vorwurf machten. Sie, die Manichäer, hätten nicht mehr zu glauben, sondern wüssten; so lauteten ihre Ansprüche und Verheissungen; was dagegen die katholische Kirche als den rechten Weg vorschreibe, erst zu glauben, um dann zum Wissen zu gelangen, sei nur ein Joch, das sie ihren Gliedern auflege.

Mit den heil. Schriften der Christen verfahren sie nicht säuberlicher. Das alte Testament verwarfen sie, mit wenigen Ausnahmen, in denen sie Spuren der Uroffenbarung aner-

kannten, als eine Urkunde voll Blasphemien und geisteswidriger Satzungen. Auch voll Widersprüche mit dem neuen Testament sei es; so werde dort von Theophanien berichtet, während es doch hier heisse, Niemand habe Gott je gesehen. Aber auch das neue Testament anerkannten sie nicht unbedingt, sondern fanden darin, besonders in den Evangelien, eine Masse jüdischer Interpolationen, auch allerlei Widersprüche, z. B. in den Genealogien und Reden des Herrn. Am meisten sagte ihnen zu, was sie von Licht und Finsterniss, aus Gott und aus der Welt sein, oder von dem Gegensatz von Geist und Fleisch in den Briefen des Paulus lasen, weil sie darin ihren Dualismus zu erkennen glaubten; und hier war ihnen das neue Testament eine Urkunde der Wahrheit.

Ueberhaupt liebten sie es, sich als die ächten Jünger Christi darzustellen, sofern sie vom Paraklet in alle Wahrheit geleitet wären, auch allem irdischen Besitz entsagt hätten. Und das war es, dieser unverkennbare aszetische Lebensernst, diese Gewandtheit der Dialektik und Schärfe der Polemik, dazu die stolzen Verheissungen, was sie so manchen Jüngling für sie gewinnen liess und der katholischen Kirche nicht so ganz ungefährlich machte; weniger dagegen ihr System selbst mit seinem Dualismus und Naturalismus, wenn schon auch manche Elemente sich darin fanden, die wie der Natursinn, der Zug von Heimweh, die reiche Symbolik, bei aller Phantastik doch ein junges Herz anziehen konnten.

Uebrigens hat dieses religiöse Phänomen, so seltsam es auch erscheinen mag, seinen Zug durch einen ziemlichen Theil der damaligen Welt gemacht und lange die katholische Kirche beunruhigt. Es hat der Manichäismus aber auch seine eigenthümliche welthistorische Bedeutung.

Auf der merkwürdigen Grenzscheide stehend, welche die vorchristliche Welt von der christlichen, die alte Zeit von der neuen trennt, erscheint er „als ein grossartiger Versuch, in welchem der der vorchristlichen Welt eigenthümliche Naturgeist der Religion auf dem einen Hauptpunkt seines grossen Gebiets, im fernen alterthümlichen Oriente,

seine letzten Kräfte sammelte“, um die Religionen vor ihm, insbesondere den alten Zoroastrismus, und dann auch das modernere Christenthum, sowie er auf seinem Zug gegen Westen mit diesem in Berührung kam, auf dem Grund seiner dualistischen und naturalistischen Anschauungen zu bekämpfen oder zu reformiren je nach Möglichkeit. Er selbst wollte nichts Geringeres sein als die Vollendung der Religion. Wenn die Manichäer nach dem Grund ihres Glaubens an den Meister gefragt wurden, so war ihre wiederholte Antwort, er habe ihnen „den Anfang, die Mitte und das Ende gelehrt“. Auf eine Lehre also, welche Alles umfasse, gründeten sie den Vorzug ihrer Offenbarung vor den andern Religionen, auch der christlichen.

Wenn sie den h. Schriften der Christen zum Vorwurf machten, dass sie keine Auskunft gäben über die physische Seite des weltlichen Daseins, das Welträthsel nicht erklärten, wenn sie also nicht bloß Religion, sondern auch Philosophie oder wie man das nennen will, von den „göttlichen Offenbarungen“ verlangten, und gerade auch in diesem Stück die Vollendung der Religion haben wollten, die nur Manes gegeben, so war dies in Wahrheit der eine Grundfehler, an dem der Manichäismus litt. Wenn er dann das Böse erklären wollte und dabei von einem Dualismus ausging, so lag darin sein anderer Grundirrthum, durch den er sich in einen ebenso entschiedenen Gegensatz gegen den monistischen Grundcharakter des Christenthums setzte, wie durch seinen Naturalismus gegen die christliche Geistesreligion.

So schlecht war es in diesen positiven Stücken mit dem Manichäismus und seinen prätendirten Ansprüchen bestellt. Seine Hauptstärke lag aber gegenüber den Katholiken, wie schon angedeutet, in seiner Polemik.

So unglaublich es daher ist, dass ein System, welches die höchsten Güter, den reinsten geistigen Fortschritt, den die Welt durch das Christenthum gewonnen, eine rein monistische Anschauung und die Scheidung des Ethischen und Physischen auf dem Gebiete der Religion auf's Neue in Frage stellte, und dies in den Formen, welche man nur als die grotesken Ausgeburten einer maasslosen Phantasie

bezeichnen kann, versuchte, dass ein solches Wagniss Anklang finden sollte, so unläugbar ist ihm dies doch gelungen trotz aller Verfolgungen von Seite der Staatsgewalt. Kaum entstanden gegen Ende des dritten Jahrhunderts, verbreitete er sich im Laufe des vierten nicht allein über das christliche Morgenland, sondern auch über einen Theil des christlichen Abendlands: in Nordafrika, in Rom, selbst in Gallien wussten seine Anhänger sich einzubürgern; freilich, was war nicht Alles möglich in jener wunderbaren Zeit des Uebergangs der alten Welt zur neuen! Je das Abentheuerlichste fand Anklang, zumal wenn es, wie der Manichäismus, mit den übermüthigsten Ansprüchen auf die Lösung des Welträthsels, auf absolute Wahrheit auftrat; und gerade die von uns bezeichneten beiden Grundfehler mochten die meiste Anziehungskraft ausüben.

Dazu kam, dass die Manichäer mit der Enthüllung ihres eigenen Systems vorsichtig genug waren und nur einzelne Brocken davon, wie um zu reizen, den Heisshungrigen hinwarfen, dagegen um so ungescheuter sich an die Kritik der christlich-kirchlichen Vorstellungen machten.

Dass und warum nun Augustin sich bewogen fand, den Manichäismus zu bekämpfen, haben wir zum Theil oben schon angedeutet; den Hauptgrund wollen wir aber nochmals herausheben. Nachdem er von seinen Verirrungen zurückgekommen war, trieb es ihn, den Fragen, die im manichäischen System den Angelpunkt bildeten oder damit in Verbindung standen, aber in so ganz falscher Weise gelöst waren, auf den Grund zu gehen und eine richtige christliche Lösung dieser Probleme zu versuchen. Der Wunsch, diesen geistigen Gewinn auch für Andere, zumal solche, die er selbst früher verführt hatte, fruchtbar zu machen, bildete, ausser den Reizungen der Manichäer, die Hauptveranlassung für Augustin zur Abfassung seiner antimanichäischen Schriften.

Augustins Streitschriften gegen die Manichäer und seine Disputationen mit denselben.

Dass er seinen ersten literarischen Feldzug gegen seine einstigen Glaubensgenossen schon im Jahre 388 in Rom durch Herausgabe von drei Streitschriften machte, denen er dann in Tagaste eine vierte, vielleicht die schwächste von allen in dieser Kontroverse, folgen liess, lasen wir bereits oben.

Was er schon als Privatmann begonnen, wurde ihm jetzt in seiner Stellung als Presbyter und dann als Bischof um so viel näher gelegt, die Gewissenspflicht geradezu zu einer Art Amtspflicht. Seine literarische Fehde setzte er daher in Hippo seit 392 mit verdoppeltem Eifer fort. Er veröffentlichte eine Reihe Streitschriften, in denen er, wie schon früher, bald mehr das manichäische System angriff, bald mehr die manichäischen Angriffe auf den kirchlichen Glauben, insbesondere das Postulat des Glaubens gegenüber dem Wissen, und auf die Bibel, insbesondere das alte Testament, mit mehr oder weniger Glück zurückwies. Die erste dieser in Hippo verfassten Kontroversschriften hat den Titel „über den Nutzen des Glaubens“ und ist an seinen einstigen Jugendfreund Honoratus gerichtet, mit dem ausgesprochenen Zweck, ihn, den er selbst früher zum Manichäismus verführt hatte und der bis jetzt darin verblieben war, von demselben sowie von seinen Vorurtheilen gegen den kirchlichen Glauben wieder zurückzubringen. Was Augustin hier zur Apologie des von den Manichäern so vielfach angefochtenen alten Testamentes sagt, hält sich mehr im Allgemeinen und geht in die Sache selbst nicht ein; doch hat er die Behauptung der Manichäer, die sie allemal vorbrachten, wenn und wo die h. Schriften nicht zu ihren Lehren stimmen wollten, dass dieselben verfälscht, interpellirt seien, schlagend damit widerlegt, dass sie dies nirgends aus den Handschriften bewähren könnten. Was er dann zur Rechtfertigung des manichäischerseits so viel verspotteten Glaubensweges vorbringt, läuft darauf hinaus, dass ein Glaube, der als zutrauensvolle Zustimmung einem Objekt, dem vermöge seiner Autorität diese Zustimmung gebühre, geschenkt werde, ein wohl begründeter sei und zugleich sittlich angesehen, für den Glaubenden ein rechter Zucht- und Heilsweg. Ob diese Schrift eine Wirkung auf Honoratus geübt, wissen wir nicht; so viel ist indessen gewiss, dass es Augustin mit dieser in mancher Beziehung höchst bedeutsamen Arbeit in mehr als einem Stück verfehlte; so besonders, wenn er den Glauben statt als innere Erhebung des Gemüths zu fassen, zu einem bestimmten Glaubensinhalt machte und eine Unterwerfung unter denselben verlangte,

auf die er durch seine Autorität — erst die Wunder Christi, an deren Stelle dann die Kirche getreten — gerechten Anspruch habe. Die folgende Schrift „über die zwei Seelen“ geht, wie schon der Titel besagt, mitten auf den Manichäismus los. Sind zwei Grundwesen oder ist nur Eines, die Quelle alles Seins und alles Guten, und selbst das absolute Sein und Gute? Woher das Uebel und das Böse in der Welt? Lässt es sich mit der monistischen Weltanschauung vereinen, mit dem Glauben an einen Gott, oder verlangt es einen Dualismus? Dies und Aehnliches sind die Hauptfragen, deren Lösung Augustinus versucht. Wie Schatten und Finsterniss, sagt er hier unter Anderm, und ganz in Uebereinstimmung mit dem, was wir bei den Griechen, z. B. bei Basil gelesen haben, nur in Beziehung auf das Licht und zwar Beraubung des Lichts seien, so sei Böses und Sünde nur erkennbar als Beraubung des Guten; daher könne es auch nicht auf die Kausalität Gottes zurückgeführt werden. Vielmehr habe er seine Wurzel nur im freien Willen des Menschen, und zwar in der Konkupiszenz, der Begierde; über die Wurzel hinaus könne und dürfe aber nicht weiter nach einer Wurzel geforscht werden. Was die h. Schrift von Fleisch und Geist sage, habe man nicht von zwei einander entgegengesetzten Substanzen zu verstehen, sondern von dem durch die Sünde zwiefach gearteten Willen des Menschen. Lichtvoll ist noch besonders, was Augustin gegen die manichäische Konföndirung der beiden Gebiete vorbringt und wie er ihre Scheidung begründet. Wenn jene sagten, die leuchtenden Himmelskörper seien doch wohl höhere Geschöpfe Gottes als eine befleckte Seele, so fragt sie Augustin, was denn höher stehe, das geistig Erkennbare oder das sinnlich Wahrnehmbare? Wenn jenes, so sei somit das Wesen der Seele, selbst einer sündigenden, befleckten, von spezifisch höherer Dignität als die klarsten aber sinnlich erkennbaren Himmelskörper. Das Sündigen gehe nur aus von dem Wollen der Seele, nicht von ihrem Wesen, dessen Werth es somit auch nicht verringern könne; „denn unlauteres Gold ist doch noch von edlerem Gehalt als geläutertes Blei“. Weniger bedeutend ist die nun folgende Streitschrift wider den Adi-

mantus, in der er gegen dessen Versuch, einen unheilbaren Widerspruch zwischen dem alten und neuen Testament nachzuweisen, die relative Uebereinstimmung beider aufzuzeigen sich bemühte. Dass er dies nicht sowohl auf dem dogmatischen Wege, als auf dem einzig richtigen, dem historischen hätte versuchen sollen, wäre freilich fast zu viel verlangt von einem Mann jener Zeit, selbst einem Augustin, dessen stärkste Seite ohnehin nicht die exegetische war.

Diese schriftliche Polemik ward unterbrochen oder vielmehr nur mündlich fortgesetzt durch eine Disputation zwischen Augustin und dem Presbyter Fortunatus, dem Leiter der manichäischen Gemeinde in Hippo. Ausgegangen war die Initiative hiezu von den Katholischen, die als die mächtigere Partei und im Vertrauen auf die geistige Superiorität Augustins, die sich schon so vielfach erprobt hatte, auf diesem Weg die Manichäer mit Einem Schlag niederzuwerfen hofften; die letztern, wenn auch die Minorität, waren doch darauf eingegangen, offenbar im festen Glauben an die Güte ihrer Sache und den Scharfsinn ihres Vorgefechters. Das von einem zahlreichen Auditorium besuchte Gespräch, für dessen protokollarische Aufzeichnung durch Schnellschreiber gesorgt war (*acta contra Fortunatum*) dauerte zwei Tage, verbreitete sich nach und nach über alle Hauptpunkte der Kontroverse, endigte aber wie die meisten solcher Religionsgespräche, indem keine von beiden Parteien sich für besiegt hielt; doch schrieb sich die katholische schon als die mächtigere selbstverständlich den Sieg zu, auch wohl nicht mit Unrecht, denn das Gespräch hatte für sie wenigstens dies Resultat, dass Fortunat von nun an das Feld räumte und die Manichäer in Hippo wenigstens aufhörten eine Macht gegenüber den Katholiken zu bilden.

Hiemit haben wir das Wichtigste angegeben, was Augustin als Presbyter gegen die Manichäer that. Indessen hatte er auch als Bischof noch Veranlassung genug, seine polemische Thätigkeit nach dieser Seite hin fortzusetzen. Nur dass sie ihm jetzt zu einer mehr oder weniger untergeordneten ward, theils weil die Gegner immer mehr an Boden verloren und dies gewiss nicht ohne sein Zuthun, theils weil die

donatistischen Wirren, die für die Kirche ungleich gefährlicher waren, einen guten Theil seiner Kraft und Zeit in Anspruch nahmen. Aus den Augen gelassen hat er aber darum, wie schon gesagt, die Bekämpfung der Manichäer nicht und besonders bedeutend in dieser Beziehung ist das Jahr 404.

Wie früher mit Fortunatus, so hatte er in diesem Jahr eine Disputation mit dem Manichäer-Eklekten Felix, der in Hippo wohnte. Augustin liebte es, wo immer möglich in dieser Art mit seinen Gegnern sich auseinander zu setzen. Und warum sollte er nicht? Hier, wenn irgendwo, hatte er vor einem zahlreich versammelten, weitaus zum grössern Theil aus Gliedern seiner Kirche bestehenden Auditorium volle Gelegenheit, die Macht und Schlagfertigkeit seines geschulten Geistes und die furchtbare Waffe, die er in ihm besass, zu zeigen; hier hatte er den Gegner in seiner Gewalt, der ihm jetzt nicht mehr entschlüpfen konnte, ihm Rede und Antwort auf seine Fragen, die auf Enthüllung des Wesens des Manichäismus gingen, stehen musste, mit einem Wort, hier traf Alles zusammen, um ihn mit seiner Sache zum Sieger zu machen. Wie so ganz anders dagegen lagen die Dinge für den Gegner, für Felix, der sich auch von vornherein dies nicht verbarg. Was konnte er für eine Lehre hoffen, selbst wenn sie auf's siegreichste wäre vertheidigt worden, die längst eine vom Staate verpönte war! Und wie durfte er glauben, sie, die so seltsam, ja widersinnig und blasphemisch katholischen Ohren klang, auch nur erträglich und mundgerecht denselben zu machen! Es war, das sah er voraus, eine verlorene Sache für ihn. Umsonst war es, dass er dem Augustin, der ihm die Alternative gestellt hatte, entweder sich aus Hippo zu entfernen oder zur Verantwortung sich bereit zu halten, die Antwort gab, er sei weit entfernt, auf Proselitensmacherei auszugehen, im Uebrigen bereit, für seine Sache Alles zu leiden. Augustins Antwort war schneidend genug: entweder sich verantworten oder fort aus Hippo! Felix blieb und der Häretiker ward sofort unter Aufsicht gestellt. Die Disputation, die in der Kathedrale statt fand und zwei Tage dauerte, endigte mit einem Resultat, wie es sich nicht anders

erwarten liess. Umsonst hatte Felix sich auf alle Weise gewunden, sich weniger auf die manichäische Lehre einlassen wollen als gegen die katholische Einwendungen erhoben. Augustin hatte sich mit den nöthigen Beweisstücken, dem Brief des Māni, versehen, und war mit diesem dem Felix entgegengetreten, der die Aechtheit der Urkunde hatte anerkennen müssen. Nun endloses Hin- und Widerreden über den Inhalt desselben. Felix sah sich immer mehr in die Enge getrieben; umsonst verlangte er, wenn doch, wie die Gegner sagen (in der Erklärung des Bösen) Alles auf den Willen ankomme, man möge auch ihm seinen Willen lassen und ihn nicht zur Verläugnung zwingen; er musste zuletzt dem Anathema sich anschliessen, das Augustin gegen den Manichäismus niedergeschrieben. Was blieb ihm auch übrig, wenn er nicht das Loos theilen wollte, das seiner Zeit den greisen Subdiakon Viktor zu Malliana, einer Stadt in der Diözese Hippo, betroffen hatte, der, nachdem er als heimlicher Manichäer (Auditor) entdeckt worden war und es auch nicht läugnete, sofort seiner Stelle entsetzt und aus der Stadt verbannt worden war (ep. 236)! Der Sieg war, wie nicht anders möglich, wieder auf Seiten der Katholischen, zumal auch Viktor sich nicht als Held erwiesen hatte. Nichtsdestoweniger kann die Disputation, ihr Beginn, Verlauf und Ausgang auf jeden Unpartheiischen nur einen bemühen Eindruck machen.

Dieser Streitunterredung liess Augustin eine Reihe polemisch-apologetischer Schriften folgen. Die erste derselben war gerichtet gegen „den Grundbrief“ des Māni, das Evangelium der Manichäer, den er einer scharfen Kritik unterziehen wollte; doch ist er nicht bis über den Anfang hinausgekommen. Hier findet sich die berühmte Aeusserung Augustins, er würde dem Evangelium nicht glauben, wenn ihn nicht die Autorität der Kirche dazu bestimmte. Er that sie im Gegensatz gegen die Manichäer und ihren Wissensübermuth; nicht einmal einen begründeten Glauben, doch die Vorbedingung alles Wissens, hätten sie, da sie keine Autorität dafür hätten (s. u.). Fast rührend klingt es, wenn er Eingangs ihnen schreibt: „ich will euch tragen und die-

selbe Geduld gegen euch beweisen, welche meine Brüder einst an mir bewiesen, als ich streitsüchtig und in eurer Lehre verblendet umherirrte.“ Leider muss man dabei unwillkürlich an sein Verhalten gegen Felix denken.

Unter den antimanichäischen Schriften Augustins ist die umfangreichste das aus 33 Büchern bestehende „Werk gegen Faustus“, der bei Freund und Feind als der gewichtigste Vertreter seiner Partei galt und in einer Schrift, die ein grosses Lesepublikum fand und mit eben so viel Beredsamkeit als Scharfsinn abgefasst war, das alte und theilweise auch das neue Testament, sowie die Kirchenlehre angegriffen hatte. Wir wollen Einiges von diesen Angriffen mittheilen; sie verdienen es; es spricht sich in einigen derselben eine ganz überraschende Kritik aus, eine Kritik, welche den Schäden der Kirche bis auf ihren Grund geht. Doch wir wollen Faustus selbst reden lassen. „Ich habe Silber und Gold verschmäht und trage kein Geld mehr in meinem Gürtel, begnüge mich mit der täglichen Speise, Sorge nicht für den morgenden Tag, beunruhe mich weder um Nahrung, noch um Kleidung; und du fragst mich, ob ich das Evangelium annehme? Du siehst einen Armen, du siehst einen Sanftmüthigen, du siehst einen Menschen von reinem Herzen, einen Leidtragenden, einen Hungernden, einen Durstenden, einen um der Gerechtigkeit willen Verfolgung und Hass Erduldenden und du zweifelst, ob ich das Evangelium annehme? Aber du sprichst: das Evangelium annehmen heisst nicht allein die Gebote desselben thun, sondern auch Allem glauben, was in dem Evangelium geschrieben ist, und darunter ist das erste dieses, dass Gott geboren sei. Nun denn, weil du es so willst, so wollen wir einmal voraussetzen, dass der Glaube zwei Theile enthalte, nämlich theils im Wort, d. h. im Bekenntniss der Person von Christus, theils aber im Werk, nämlich im Halten der Gebote bestehe. Siehe also einen wie viel höhern und schwierigeren Theil ich mir auserkoren habe, und einen wie viel niedrigeren und leichtern Theil du für dich erwählt hast. Nicht ohne Grund strömt deshalb die Menge dir zu und weicht von mir zurück, weil sie nicht weiss, dass das Wort Gottes nicht im Wort

sondern in der Kraft besteht. Warum denn belästigst du mich, der ich mich dem schwerern Theil des Glaubens unterzogen und dir als dem Schwachen den leichtern Theil überlassen habe? Aber sprichst du, zur Erlangung des Heils halte ich den Theil, den du verlassen hast für den wirksameren und wesentlicheren, nämlich das Bekenntniss, dass Christus (in Christus Gott!) geboren sei. Wohlan, so wollen wir Christus selbst fragen und aus seinem Munde die Bedingung unseres Heils kennen lernen. Wer, o Christus, wird in dein Reich eingehen? Er antwortet: „wer den Willen thut meines Vaters im Himmel.“ Kann man einfacher, evangelischer, christusgemässer reden? Aber auch missliebiger für Ohren katholischer Bischöfe, wie diese schon damals waren und später immer mehr wurden, wenn das Christ- und gar erst das Bischofsein so viel heissen sollte als ein Jünger Jesu, ein Nachfolger der Apostel sein, nach den Normen der sog. Bergpredigt? Kann man die immer mehr in's Dogmatisiren verfallende Richtung der Kirche, wie sie alles Heil diesseits und jenseits, alle Kirchlichkeit und Christlichkeit vom Bekenntniss des Symbols, des Glaubens, von der Orthodoxie abhängig macht, bündiger zeichnen und in ihrer Unwahrheit darstellen? Faustus hat hier einen Schaden der Kirche blosgelegt, an dem sie bis in die neueren und neuesten Zeiten krank gelegen. Leider, müssen wir hinzufügen, dass doch auch er selbst und seine Glaubensgenossen nicht frei von ähnlichem Fehler waren; hatten doch auch sie ihr System, an dem sie als an göttlich geoffenbarter Wahrheit festhielten. Was dann den Glauben, das Dogma, besonders von dem Mensch gewordenen Gott anbelange, so sei, meint Faustus, gerade in diesem letztern Punkt ein Widerspruch in den evangelischen Berichten nicht zu verkennen. Nach dem einen Evangelisten sei die Verbindung des Gottessohnes mit dem Menschensohn erst während der Taufe eingetreten, nach dem andern sei der Sohn Gottes vom Himmel herabgestiegen und Fleisch geworden. Augustin in seiner Gegenschrift, wie weitläufig auch diese ist und wie viel Wahres er auch darin sagt, ist doch auf den obigen Punkt, den wir als den Kardinalpunkt

in der Schrift des Faustus bezeichnen müssen, nicht so eingetreten wie er hätte sollen. Wie hätte er aber auch können, er, der mit an der Spitze dieser dogmatisirenden Richtung der Kirche war!

Dem grossen apologetischen Werk gegen Faustus liess Augustin, um in Kürze noch einmal die Verkehrtheit der manichäischen Lehre zu zeichnen, die kleine Schrift „über die Natur des Guten“ folgen. Wir finden in ihr zusammengedrängt die Hauptanschauungen besonders über das Böse, die er schon in seinen frühern Schriften entwickelt hatte. Er spricht es hier wieder aus, dass das Böse einen negativen Charakter trage, nur als Substanzverminderung begriffen werden könne, dass alles durch Gottes Schöpferkraft aus dem Nichts Hervorgerufene schon im Unterschied von der Unwandelbarkeit der göttlichen Substanz wandelbar, mithin mit der Möglichkeit der Substanzverminderung oder Substanzauflösung, also mit der Möglichkeit des Bösen behaftet sei; dass übrigens Manes besser gethan hätte, wenn er die Frage nach dem Wesen des Bösen derjenigen nach dem Ursprung desselben vorangestellt hätte.

Mit der Erwiderung auf die Zuschrift des Manichäers Sekundinus, eines Römers, der ihn wieder zu seiner Sekte zurückzuführen versuchte, beschloss Augustin seine Polemik gegen die Manichäer. Es war dies im Jahre 405.

Hiemit haben wir den äussern, zum grössten Theil literarischen Verlauf des manichäischen Kampfes in raschen, übersichtlichen Zügen, jeweilen mit Heraushebung und Anführung von besonders charakteristischen oder treffenden Stellen, dem Leser vorgeführt. Was nun noch übrig bleibt, aber wohl das wichtigste ist, wenn man ein klares Verständniss des Kampfes und seiner Objekte gewinnen will, das ist die Vorführung der geistigen Seite desselben, seiner Streitpunkte und Streitfragen — die eigentliche Kontroverse, zunächst die Antithese Augustins, gleichsam die Quintessenz, die aus den angeführten Streitschriften und Unterredungen auszuziehen ist.

Solcher Hauptfragen oder Punkte lassen sich nun allerdings verschiedene in verschiedener Zahl angeben. Wir beschränken uns, mit Beiseitelassung der manichäischen Spezial-

täten, auf fünf, welche so ziemlich den geistigen Kern des Streites bildeten, für Augustins Entwicklung eingreifende Momente wurden und auch jetzt noch von Interesse sind. Doch übergehen wir an diesem Ort die erste, in der es sich darum handelt: „ob Glauben oder Wissen? über die Nützlichkeit und Nothwendigkeit des Glaubens“; und verweisen sie in die formelle Einleitung der Dogmatik Augustins, wo sie im Zusammenhang mit andern dahin einschlägigen Fragen am angemessensten sich wird behandeln lassen.

Wir wenden uns sofort zu dem Punkt, welcher zu allererst eine Lösung verlangte, nämlich zu dem über das Böse.

Im Gegensatz zum manichäischen Dualismus ging Augustin von dem Standpunkte des Monismus, von einer einheitlichen Weltanschauung aus, welche durch das Böse nicht untergraben werden könne; oder, wenn man will, von einem Begriff des Bösen, der die einheitliche Weltanschauung nicht aufhebt.

Die Kontroverse.
Ihre Hauptpunkte:

Die Frage nach dem Bösen hat den Augustin schon von früh an beschäftigt und — beunruhigt. „Nachdem sie mich lange geplagt und ganz und gar ermüdet hatte, hatte sie mich zuletzt zu den Häretikern hingetrieben und in ihre Irrthümer verstrickt. Dieses Schicksal hat mir so viele Leiden gebracht und unter einen solchen Schutt nichtiger Wahnbilder mich gleichsam begraben, dass, wofern nicht Liebe zur Wahrheit den Beistand Gottes mir erworben, meine Seele sich nimmer erschwungen und im ursprünglichen Element freier Untersuchung wieder aufgeathmet hätte.“

a) Die Frage nach dem Bösen, seinem Wesen, seiner Möglichkeit und Wirklichkeit.

Die Manichäer hatten, ihrem Dualismus gemäss, der die Welt aus ursprünglich guten und ursprünglich bösen Substanzen komponirte, das Böse in die Welt als solche verlegt, d. h. als etwas Ursprüngliches, Ursubstanzielles gesetzt. Es war ihnen ein Ursprüngliches, Selbstständiges, Reales, Sein, Natur, so gut wie das Gute.

Diesen Dualismus hob Augustin auf, indem er nachwies, wie es zwei absolute Prinzipien nicht geben könne, wie sie sich vielmehr negiren; und so kam er zu dem Begriff des Einen Absoluten. Er wies sodann nach, dass es in dem Begriffe dieses Absoluten als des Absoluten liege, Alles in sich zu fassen, was zu absoluter Vollkommenheit

gehöre, hingegen Alles auszuschliessen, was dieser Vollkommenheit entgegen sei; nicht blos Gott selbst, sondern Alles, was von Gott komme, müsse, so weit es von Gott sei, real und gut sein. Das Böse könne daher nichts Selbstständiges, Reales, Wesenhaftes sein. Es komme ihm kein substantielles Sein zu. Es sei niemals Natur im strengen Sinne; vielmehr sei es immer nur an der Natur und zwar als deren Korruption (Verderbung) und Privation (Beraubung) zu denken.

Dies sind Augustins Antithesen, so weit sie das Wesen des Bösen betreffen. Prüfen wir sie näher! Dass der Urgrund alles Seins als absoluter auch nur Einer sein könne, das war die erste These Augustins gegenüber dem manichäischen Dualismus. Dass dieser Eine als der absolute eben darum auch der vollkommene sein, und dass alles, was von ihm sei, alles wahrhaft Seiende ebenfalls gut sein müsse, war seine zweite These. Die dritte war dann, dass das Böse nichts Substantielles, Seiendes sein könne, wie die Manichäer lehrten, vielmehr oder im Gegentheil nur eine Verderbniss, eine Beraubung des Seienden.

Man kann diese Sätze nicht lesen, ohne anerkennen zu müssen, wie genau sie an einander hängen, zugleich aber auch, wie sehr Augustin hier noch mit manichäischen Waffen kämpft, wie zweideutig seine Definitionen sind, wie mangelhaft noch der reine Begriff. Das Gute und das Seiende, das ethische und das metaphysische Gebiet sind doch auseinander zu halten. Die Kategorie, unter welche der Begriff Substanz fällt, ist ja nicht auch diejenige für gut und böse, und in der Sphäre der Begriffe Substanz, Realität, Natur hat der sittliche Gegensatz von gut und böse gar nicht seine Wurzeln. Wenn nun gleichwohl Augustin das ethische und das metaphysische Gebiet zusammenwarf, das Seiende als das Gute, das Gute als das Seiende definirte, so waren dies manichäische Nachwehen; vielleicht mochte dazu auch noch das Studium der platonisirenden Kirchenväter, eines Basil, eines Gregor von Nyssa beigetragen haben, von denen wir oft genug das Böse definiren hörten als Beraubung, Mangel, Verderbniss, und zwar nicht blos des Guten, sondern auch des Seienden.

Wenn er dann, ebenfalls im Gegensatz gegen den Manichäismus, der das Böse als etwas Selbstständiges darstellte, zugleich aber auch im Anschluss an ähnliche Definitionen griechischer Kirchenväter, sicherlich endlich auch noch im Interesse, das für unsere Wahrnehmung vorhandene Böse mit der Absolutheit göttlichen Wissens und Willens auszugleichen, das Böse nur als Verderbniss, Beraubung des Seienden oder Guten, nur privative fasste, wie später Leibnitz, so ist zu bemerken, dass er bei dieser Auffassung, dem anderen Fehler seiner Definition des Bösen, so wenig geblieben ist, dass ihm vielmehr nach und nach das Böse zum reinen Gegensatz des Guten sich steigerte.

Worin liegt nun aber der Grund und die Möglichkeit dieses Bösen? Dies war die nächste Frage, die sich unmittelbar an diejenige über das Wesen des Bösen anschloss. Für den Manichäismus war die Antwort hierauf gemäss seinem Dualismus eine ganz einfache; das Böse war ihm in den Kindern der Finsterniss ein Ursprüngliches, ihre Natur Konstituierendes. Für eine Freiheit im vollen Sinne des Wortes war überhaupt hier gar kein Raum; höchstens nur, was und wie viel nothwendig, um Seele und Leib zu vermitteln und in Fluss zu bringen, war hier eine mögliche Frage.

Um so schwieriger gestaltete sich das Problem für Augustin; einmal um seiner monistischen Vordersätze willen, dann um seiner Definition des Bösen als einer Privation und Korruption der Natur. Was er nun zunächst thut, das ist, dass er zwischen der Möglichkeit und Wirklichkeit des Bösen scheidet, die beide ihre verschiedenen Ursachen haben. Die erste liegt ihm in der Natur des Menschen, als eines Geschöpfs. Als Kreatur ist ja der Mensch weder von sich selbst, noch aus dem Wesen Gottes entsprungen, sondern durch den schöpferischen Willen Gottes aus Nichts gemacht. „Unversehrbar ist nur das höchste Gut (Gott) oder das Nichts; dieses, weil es nichts hat, das an ihm verderbt werden kann, jenes, weil es unverderbbar ist.“ Die Möglichkeit dieses Bösen als einer Korruption oder Privation der Natur oder des Guten liegt hienach für unseren Augustin in der

metaphysischen Unvollkommenheit, wie sie an dem Geschöpf als solchem haftet.

Allerdings aber hierin nicht allein. Der Mensch ist nicht bloß Kreatur, sondern auch vernünftige Kreatur. Und dies erst erklärt nach Augustin die ganze Möglichkeit und erst gar die Wirklichkeit, das Wirklichwerden des Bösen. Zu dem metaphysischen oder objektiven Grund muss daher noch die Betrachtung des Ethischen oder Subjektiven kommen, und dies thut Augustin im Folgenden — nicht ohne mannigfache Umwege.

Zunächst sucht er zu beweisen, dass die Ursache des Bösen nicht in Gott sei; und zu diesem Behufe macht er sich an eine Untersuchung der verschiedenartigen Uebel, an denen er zweierlei Arten unterscheidet: solche, die wir leiden und solche, die wir thun. „Jene, Strafen der Uebel letzterer Art, haben, als nothwendige Folge der ewigen Gerechtigkeit, Gott selbst zu ihrem Urheber; diese aber können unmöglich Gott selbst zu ihrem Urheber haben.“ Dies, sagt Augustin, sei eine Forderung, die über aller Einsicht schon das Herz, der Glaube heische. „Und es gibt nichts Besseres als diesen Glauben; gesetzt auch, dass wir zum Wissen dessen, woran wir glauben, niemals gelangen können. Denn zuverlässigster Anfang wahrer Frömmigkeit ist bestmögliche Meinung von Gott, dass er sei allmächtig und in keiner Hinsicht wandelbar, dass er Urheber alles Guten, aber selbst vortrefflicher als alle Güter sei.“ Es widerstreite aber nicht bloß dem Glauben, sondern auch dem wissenschaftlichen Begriffe Gottes, wornach Gott nicht anders als gut sein könne.

Wenn nicht in Gott, liegt etwa, fragt Augustin weiter, der Grund der Sünde in der sinnlichen Natur des Menschen, d. h. in der Macht des Körpers? Diese Frage zu beantworten, fasst er die Natur des Menschen in's Auge, in der von Gott angelegten und beabsichtigten Ordnung. Da ist ein Höheres, die Vernunft, und ein Niederes, ein ewiges Gesetz und ein zeitliches, jenes unwandelbar, dieses wandelbar, jenes das Ansich oder die unerschöpfliche Quelle von diesem. Dieses Höhere nun, die Vernunft, die Augustin „ein sich selbst bewusstes höheres Leben“ nennt, das Geistige

überhaupt ist ihm das eigentliche Gesetz für das Niedere. Die Ordnung aber in der Menschennatur — wie überall — ist, dass jedes an seinem Ort sei, das Höhere über dem Niederen, das Beste über Allem und in Allem. Mit Einem Worte: „Herrschaft der Intelligenz soll sein. Und wenn und wofern von der Vernunft die Affekte der Seele beherrscht werden, ist Ordnung im Menschen.“

Allerdings kann aber diese Ordnung auch nicht sein; „es kann die Vernunft die Seele im Menschen sein, ohne zu herrschen; wo nun aber die besseren Bestandtheile eines Wesens den schlechteren dienstbar gemacht werden, da wird und kann keine Ordnung sein“. Doch soll es so nicht sein; vielmehr soll Ordnung sein, und eben darum, weil sie naturgemäss ist, weil sie sein kann, sofern dem Höheren als solchem auch ein höheres, d. h. mächtigeres Leben inneohnt als dem Niederen. Insofern ist eine Seele stärker und mächtiger als jeder Körper, und eine tugendhafte Seele mächtiger als eine lasterhafte. Da nun das Schwächere über das Stärkere nicht herrschen kann, der Körper aber niedriger ist als die Seele, das Böse schwächer als das Gute, so folgt, dass der Mensch weder von einem unvollkommeneren Wesen als er selbst überwältigt werden kann, noch auch von einem gleichen; nicht blos der in beiden gleich vorhandenen Vortrefflichkeit wegen nicht, sondern auch deswegen nicht, weil eine Seele, die eine andere in Laster herabstürzen will, zuerst selbst auch schlecht und lasterhaft und gerade hiedurch schwächer als die andere Seele geworden sein muss, noch endlich von einem vollkommeneren, weil, wenn vollkommener, es gegen ihren Willen und Natur ist, zu verführen.

Woher also das Böse? Woher die Konkupiszenz, d. h. das Vorherrschen des sinnlichen über das geistige, ewige Gesetz im Menschen? Woher die Macht, die den Menschen der Lust dienstbar, ihn unvernünftig macht? Woher die Verkehrung seiner Ordnung?

Wenn die Sünde weder in Gott, noch in der eigenen Natur, noch in der Natur eines Andern liegt, ist sie vielleicht, fragt Augustin, in den Dingen, die missbraucht wer-

den oder verführen? Aber — „die Dinge sind indifferent, an sich weder gut noch böse, oder vielmehr gut von Natur; es kommt daher immer auf die Weise an, auf die Ordnung, in der sie gebraucht werden. Oder soll man das Silber und Gold anschuldigen, weil es Geizige, oder die Speisen, weil es Gefräßige, oder den Wein, weil es Trinker, oder die schönen Weiber, weil es Hurer und Ehebrecher gibt, obwohl am Tage liegt, wie der Arzt einen guten Gebrauch vom Feuer, der Giftmischer hingegen einen bösen selbst vom Brode machen kann“?

Woher also das Böse? Es kann nirgend anders liegen, als in dem eigenen Willen des Menschen. Das Böse in uns muss auch durch uns und von uns sein. Die Sünde ist ein Akt des freien Willens des Menschen: „Jeder ist selbst Urheber seiner eigenen Uebelthaten, und keine Macht, ausser die des eigenen Willens, vermochte und vermag die menschliche Seele vom Throne ihrer Oberherrschaft hinab- und aus der göttlichen Ordnung der Dinge hinauszustürzen.“ Wäre dies nicht, so könnte die Sünde nicht bestraft werden; „sie wird aber eben deswegen bestraft, weil jeder Mensch einen guten Willen haben könnte und haben sollte.“ Der gute Wille ist sonach nichts Anderes als das Wollen, dass die höhere Natur ihr Recht behaupte. Ebendamt ist, wer diesen Willen hat, „schon im Besitze desjenigen, was allen Herrlichkeiten dieser Welt und gar allen Lüsten des Leibes weit vorgezogen zu werden verdient“.

Und wie im guten Willen schon alle Güter, so liegen im bösen nun alle Uebel. „Hat man keinen guten Willen, so entbehrt man schon aus diesem Grunde eines Gutes, welches weit vortrefflicher ist als alle Güter, die nicht von unserer Macht abhängen, eines Gutes, welches allein der Wille mittelst eigenthümlicher Kraft ihm geben könnte.“

Augustin setzt, wie man sieht, Alles in die Macht des Willens, das Böse wie das Gute, das Gute wie das Böse. Diese Macht aber schreibt er dem Willen zu, weil, wie er gezeigt, keine niedere Potenz im Stande ist, die höhere zu überwältigen, und wenn eine ungeordnete Unterordnung des Höheren unter das Niedere entsteht, dies darum nur ge-

schehen kann in Folge des eigenen Willens. „Fürchtest du die Sünde, so wolle sie nicht. Sobald du sie aber nicht willst, hat sie schon aufgehört. Willst du das Gute, so wolle es nur; willst du es, so hast du es. Zum vollständigen Besitzen des Guten wird Nichts weiter gefordert als der eigene Wille.“

Wenn nun aber mit dem Gutwollen zugleich das Gutbesitzen selbst gegeben ist, und doch Keiner freiwillig unselig leben will, woher der Widerspruch, dass doch so Viele, während dem Alle selig zu sein wünschen, im Elende sind? Daher, sagt Augustin, „dass es ein Anderes ist, Gutes oder Böses wünschen, und ein Anderes, irgend etwas durch einen guten oder bösen Willen verdienen“. Augustin unterscheidet zwischen einem energischen Willen, der will, dass sei, was gewollt wird und eben darum thatkräftig ist, und einem blossen Wünschen, das es nicht zum Aktus bringt. „Dieser will die Bedingung nicht, auf welche einzig das selige Leben folgt und ohne welche Keiner desselben würdig ist, auch Keiner es jemals erhielt; diese Bedingung aber ist ein sittliches Leben. Denn zufolge des ewigen Gesetzes ist es unwandelbar festgesetzt, dass im Willen das Verdienst, in der Seligkeit aber die Belohnung, wie im Elend die Strafe liegen soll. Daher heisst: die Menschen sind freiwillig elend, nicht so viel: sie wollen elend sein, sondern nur: sie haben gerade einen Willen, der auch gegen ihre Wünsche sie elend machen muss.“

Es war nun freilich die schwierige Frage noch zu beantworten: woher denn der schwache Wille im Widerspruch mit der ganzen ursprünglichen Natur des Menschen? Wir werden Augustin auf diesen Punkt weiter unten zurückkommen sehen.

Fassen wir das Bisherige zusammen, so ist das Resultat dies: Wenn den Manichäern die Möglichkeit und Wirklichkeit des Bösen schon in der Natur an und für sich lag, so dagegen dem Augustin in dem freien Willen, nicht in Gott, der als der absolute auch als der vollkommene zu denken; nicht in unserer sinnlichen Natur, dem Körper, da die ursprüngliche Naturordnung eben die ist, dass das Höhere über das Niedere herrsche; und ebenso wenig in den ge-

brauchten oder genossenen Dingen, die an sich indifferent sind. Nur im Willen sieht er den Grund, sofern er schwach, ohnmächtig ist, ohne Energie, ein blosses Wünschen, das sich nicht zum eigentlichen Wollen erhebt.

b) Die Frage
nach dem freien
Willen, zunächst
als der Möglich-
keit des Bösen.

Wie schwach aber auch immer, der freie Wille ist und bleibt es doch, indem Augustin die alleinige Möglichkeit und Wirklichkeit der Sünde anerkennt und den er, um ihn vorläufig in seiner Eigenthümlichkeit zu zeigen, mit der Vernunft und dem Gedächtniss vergleicht. „Wie die Vernunft nicht bloß alle wissenschaftlichen Gegenstände erkennt, sondern auch sich selbst durch sich selbst, wie das Gedächtniss nicht bloß dasjenige, woran wir uns erinnern, sondern auch die Erinnerung selbst umfasst, so bewegt auch der Wille sich selbst, so dass, wie wir durch ihn von allen Dingen einen Gebrauch machen, wir auch von ihm durch ihn selbst Gebrauch machen können.“

Gegen die Auffassung Augustins hören wir nun die Gegner in immer neuen Einreden auftreten. Die Art, wie Augustin sie beantwortet, dient indessen gerade dazu, uns immer deutlicher zu zeigen einerseits, in welchem Sinne er den freien Willen als den Grund der Sünde betrachtet, und andererseits, was im Allgemeinen — wenigstens im gegenwärtigen Stadium, im Gegensatz gegen die manichäische Naturnothwendigkeit — seine Idee der Freiheit war und wie er sie definirte.

Was von Seiten der Gegner gegen den freien Willen als den alleinigen Grund der Sünde vorgebracht wurde, war vorerst die Macht der Verführung. Aber dies sei ja, sagt Augustin, nicht möglich ohne Einwilligung. „Denn der Verführer ist immer minder mächtig als der freie Wille. . . . Wo ein Wesen, das durch seinen eigenen Fehler einem anderen Wesen verderblich sich nähert, nichts Verderbliches findet, wird es auch selbes nicht verderben; wo es aber Verderbliches findet, bewirkt es das Verderbniss eines Wesens durch Beihülfe desselben eigenen Verderbnisses; und so hat, wer zum Verderbniss einwilliget, dessen Verderben früher an dem eigenen als dem Fehler des Anderen den Ursprung genommen.“

Ein noch gewichtigerer Einwurf war die Hinweisung auf Unwissenheit, Unfähigkeit, „als durch welche anerkanntermaassen tadelnswerthe Handlungen entstehen“. Allein ein solcher Zustand ist nach Augustin „nie der ursprünglichen, sondern der schon verdorbenen Natur eigen, setzt also eine frühere Abweichung von Gott voraus, und muss als eine natürliche und durchaus gerechte Strafe früherer Sünden betrachtet werden. Unwissenheit und Unfähigkeit ist ein Zustand des Menschen, welcher seinen Grund in ursprünglicher Verdammniss der Sünde hat. Denn wofern das nicht Strafe, sondern Natur der Sünde wäre, gäbe es gar keine Sünde, indem, wer nicht von der ursprünglichen ihm anerschaffenen Natur abweicht, so gut ist als er sein kann, und thut, was er zu thun schuldig ist. Wenn er nun aber nicht einsieht, wie er sein soll, oder nicht vermag zu sein, wie er einsieht, dass er sein soll, wer wird darin die Strafe der Sünde verkennen? Kein ungerechter Tyrann hat, gleichsam ohne dass es Gott wusste, den Menschen mit Macht und gegen seinen Willen als den Schwächeren zur Sünde zwingen können. Demnach bleibt nichts übrig, als dass diese gerechte Strafe aus der ersten Verdammniss des Menschen ihren Ursprung her habe. Es ist auch kein Wunder, dass der Mensch entweder der Unwissenheit wegen das Vermögen, das Rechte auszuwählen, verloren, oder des Widerstandes fleischlicher Gewohnheit wegen, einer Gewohnheit, welche durch die Macht sterblicher Stufenfolge zur zweiten Natur geworden ist, wenn gleich das Rechte einsehend und auch wollend, dasselbe wirklich zu thun die Kraft nimmermehr habe. Die gerechteste Strafe der Sünde ist ja, dass Jeder verliert, was er nicht gut gebrauchen wollte, wofern er ohne Mühe es gut hätte gebrauchen können. Daher soll, wer wissend Unrecht thut, das Wissen dessen verlieren, was recht ist, und wer nicht recht handeln will, wo er recht handeln kann, die Kraft verlieren, recht zu handeln, wo er recht handeln will. Daher sind die Strafen jeder sündigenden Seele Unwissenheit und Unvermögenheit.“

Es ist hiernach klar, dass Augustin, wenn er von dem Willen als der Wurzel der Sünde spricht, dies im weitesten

Sinne sagt. „Wir nennen nicht bloß dasjenige Sünde, was sonst im eigentlichen und strengen Sinne Sünde heisst, nämlich ein freiwilliges und wissentliches Vergehen, sondern wir nennen auch Alles Sünde, was nothwendige Folge eines solchen Vergehens und somit Strafe ist.“

Doch „hier erhebt sich eine Frage, an welcher unzufriedene Menschen immer zu nagen pflegen, die die Schuld der Sünde lieber auf was immer hinüberwälzen, als sich selbst beilegen. Sie sagen nämlich: wenn auch Adam und Eva gesündigt haben, was haben deswegen wir Unseliges verschuldet, um schon zufolge der Geburt von blinder Unwissenheit und so fühlbarer Unvermögenheit gequält zu werden? Oder wenn der Wille schon verderbt ist und die Einsicht, wie kann man von uns mit Recht solche Früchte erwarten, die nur vom Menschen in seinem ursprünglichen Zustande gefordert werden können?“

Was Augustin gegen diese Einrede, die allerdings ihre Berechtigung hat, vorzubringen weiss, ist dies, es sei nicht so zu denken, als ob der Mensch für Anderer Sünden zu büßen habe, abgesehen von seinem Willen. „Oder was hängt mehr von unserem Willen ab, als unser Wollen selbst? Hat man aber keinen guten Willen, so entbehrt man schon aus diesem Grunde der Güter, die damit verbunden sind. . . . Wie der gute Wille durch das eigene Wollen erworben wird, so ist der Verlust desselben nur Folge davon, dass man ihn nicht wollte.“ Der eigene Wille sei somit nicht aus-, sondern eingeschlossen in den Zustand, in dem sich der Mensch befinde. Indessen dürfte, wenn auch Unwissenheit und Kraftlosigkeit schon der ursprünglichen Natur des Menschen eigenthümlich sein würden, Gott deswegen keineswegs beschuldigt werden; denn es wäre dann nur ein um so mächtigerer Sporn für den Menschen, vom Unvollkommenen in's Vollkommene zu gelangen.

Augustin, wohl im Gefühl, wenigstens jetzt noch, dass in jener Abweisung, wie er sie oben vorgebracht, doch noch viel Ungenügendes liege, verweist in seiner Antwort noch ganz besonders auf Gottes gnädige Veranstaltungen, durch die Jedem hinreichende Mittel angeboten wären, jede Un-

wissenheit und jegliche Unfähigkeit zu überwinden. „Mit Recht möchte man sich beklagen, wofern kein Ueberwinder des Irrthums und der Lust unter den Menschen sich fände; wenn aber überall ein solcher ihnen sich anbietet, wenn er auf mannigfaltige Weise durch Geschöpfe, welche dem Herrn dienen, dem Abgefallenen ruft, den Gläubigen lehrt, den Hoffenden tröstet, den Liebenden ermahnt, den Kämpfenden stärkt, den Bittenden aufrichtet, so wird dir nicht das zur Schuld angerechnet, was du gegen deinen Willen unwissend bist, sondern nur die Unwissenheit als Folge deiner Nachlässigkeit in Erforschung dessen, was du nicht weisst. Nicht weil du deine verwundeten Glieder ohne Verband lässtest, sondern weil du nicht achtest denjenigen, welcher deine Glieder heilen will, wirst du beschuldigt. Dieses sind aber deine eigenen Sünden.“ Also doch nicht blos, dass der Mensch ist, was er von den ersten Eltern her ist, sondern dass er nicht anders werden will, als er ist, das ist nun nach Augustin seine eigentliche Schuld. Immer aber ist und bleibt doch der schlechte Wille die Ursache der Sünden; nur dass er in verschiedener Weise sich zeigt. „Dort ist er die Ursache, sofern der Mensch aus der ursprünglichen Unschuld in Schuld verfiel; hier, sofern er aus der Unwissenheit und dem Unvermögen nicht zur Vervollkommnung fortschreitet und sich nicht die Mühe gibt, die Erkenntniss der Wahrheit und die nöthige Kraft zum Rechthandeln zu erhalten.“

Um den Satz, gegenüber der manichäischen Naturnothwendigkeit, dass im Willen und nur in ihm die Wurzel der Sünde zu suchen sei, in ein immer helleres Licht zu stellen, war es indessen Augustin nicht genug, die Einreden zu beseitigen, die von der Macht der Verführung, der Unwissenheit u. dergl. hergenommen wurden; er geht auch positiv auf den Begriff des Bösen, näher der Sünde, ein.

Zu diesem Behuf nimmt er die einzelnen Sünden vor: Ehebruch, Diebstahl, Todsschlag, sündhafte Handlungen. „Dass sie aber sündhaft sind, liegt nicht darin, dass das Gesetz sie verbietet, oder dass das Urtheil der Menschen sie für böse hält; vielmehr weil sie an sich böse sind, darum verbietet sie das Gesetz und nennt sie das Urtheil aller Ver-

nünftigen böse. Man muss also den Begriff der Sünde in dem Allgemeinen, dem Ansichbösen suchen; und dieses liegt nicht in der sichtbaren That, sondern in der Gesinnung, d. h. in demjenigen Etwas, aus welchem die That hervorgeht.“

Welches ist denn nun diese Grundgesinnung? Augustin, hat man gesagt, setze sie in die Konkupiszenz, die Sinnlichkeit, aus der er alle einzelnen Sünden ableite, und es gehöre dies zu seinen manichäischen Nachwehen. Es ist wahr, einzelne Stellen scheinen dafür zu sprechen, zumal, wenn man die verschiedene, bald engere, bald weitere Bedeutung, in der Augustin dies Wort nimmt, nicht berücksichtigt. Er selbst hat indess ausdrücklich dagegen protestirt, dass die Wurzel der Sünde die Konkupiszenz sei, die ihm vielmehr nur der Sünde Wirkung sei. Und zwar aus drei Gründen. Einmal: die Sinnlichkeit, als Grundgesinnung der Sünde gefasst, umfasse, sagt er, nicht einmal, was sie als Grundgesinnung doch sollte, alle Erscheinungen der Sünde, z. B. den Hochmuth nicht, sondern nur die eine Reihe der Phänomene des Bösen. „Entspringen auch aus der Verderbniss des Fleisches gewisse Apreizungen zu Lastern, so sind doch nicht alle Laster des gottlosen Lebens dem Fleische zuzueignen, damit nicht auf solche Weise der Teufel, der kein Fleisch hat, von aller Sünde losgesprochen werde. . . . Wenn der Apostel von Werken des Fleisches spricht, so versteht er darunter nicht, was dem Fleische zunächst zukommt. Die göttliche Schrift nimmt das Wort Fleisch in verschiedenen Bedeutungen. Auch zählt der Apostel zu den Werken des Fleisches nicht nur solche, die zur Wollust des Fleisches gehören, als Hurerei, Unreinigkeit, Trunkenheit, Fresserei, sondern auch andere, die fern von der Wollust sich deutlich als Laster des Geistes (Gemüthes) kund geben: als Abgötterei, Giftmischerei, Erbitterung, Zank, Ereiferung, Ketzerei, Neid. Wie anders also nennt der Lehrer der Völker dieses und Aehnliches Werke des Fleisches, als weil er in dieser Rede-weise das Ganze durch den Theil ausdrückt und unter dem Worte Fleisch den ganzen Menschen versteht? . . . Das Haupt und der Ursprung aller Feindschaften, Zänkereien, Erbitterungen und alles Neides, die der Apostel Werke des

Fleisches nennt, ist die Hoffahrt, die auch ohne Fleisch den Teufel beherrscht.“ Dies der erste Grund. Der andere Grund ist ihm: das Fleisch an sich als die Quelle der Sünde zu bezeichnen, würde auf einen Dualismus zurückführen, der eben das Grundgebrechen des Manichäismus sei. „Das Fleisch an sich ist in seiner Art so gut wie der Geist an sich. Es ist bei unsern Sünden keineswegs nothwendig, zur Beleidigung des Schöpfers über die Natur des Fleisches zu klagen, das seiner Ordnung nach gut ist. . . . Wer die Natur der Seele als das höchste Gut preist, die Natur des Fleisches aber als ein Uebel anklagt, der verlangt fleischlich nach der Seele und flieht nicht minder das Fleisch auf fleischliche Weise. . . . Wenn die h. Schrift vom Gegensatze des Fleisches und Geistes spricht, so meint sie nicht den natürlichen Gegensatz. . . . Da könnte man konsequent meinen, es lebten nur die Epikuräer nach dem Fleische, als die da den Grundsatz aufgestellt, dass das höchste Gut in der Wollust des Leibes bestehe; die Stoiker hingegen, die das höchste Gut in die Seele des Menschen setzen, leben eben darum nach dem Geiste. Allein aus den Aussprüchen der h. Schrift lässt sich beweisen, dass beide nach dem Fleische leben. . . . Sagt man aber, nicht das Fleisch an sich, sondern die Verderbniss des Fleisches, die sinnlich gewordene Natur sei die Wurzel des Bösen, so weist eben damit das verderbte Fleisch, die Macht der sinnlich gewordenen Natur auf einen tieferen Grund zurück, in Folge dessen es verderbt wurde, erklärt also die Sünde nicht, sondern bedarf selbst einer Erklärung, einer Voraussetzung. Woher kommt's, dass die sinnliche Natur die geistige bezwingen soll, da doch dem Geiste nichts näher steht als der Geist, und die ursprüngliche Ordnung eben in der Unterwerfung jener unter diese bestand? Woher die Umkehrung dieser Ordnung? Setzt sie nicht selbst wieder eine Sünde voraus, in deren Folge sie erst so geworden, eine Verkehrung des Geistes und Willens selbst?“ Dies ist der dritte Punkt, weshalb Augustin die Annahme, dass die Konkupiszenz die Quelle der Sünde sei, verwirft. „Sagt Jemand, das Fleisch sei der Grund aller bösen Sitten und Laster, da die Seele nur also lebe, weil sie vom Fleische

dazu gestimmt werde, der betrachtet die ganze Natur des Menschen fürwahr nicht mit Aufmerksamkeit. Wir werden allerdings von diesem Leibe beschwert. Der Grund dieser Beschwerbiss liegt jedoch nicht in der Natur und Substanz des Leibes, sondern in seiner Verderbniss. Die Verderbniss ist aber nicht der Ursprung der Sünde, sondern die Strafe derselben; und nicht das verderbte Fleisch ist Ursache, dass die Seele sündigt, sondern die sündigende Seele ist Ursache des verderbten Fleisches.“

Somit sei die Wurzel des Guten wie des Bösen — der Wille. „Ist der Wille verkehrt, so werden auch die Regungen, Aeusserungen des Willens verkehrt; ist der Wille gerade, dann werden auch die nämlichen Aeusserungen nicht nur unsträflich, sondern löblich sein. Denn in allen diesen Aeusserungen ist der Wille; ja sie selbst sind nichts Anderes als eben so viele Willen. Was z. B. ist die Begierlichkeit Anderes als ein Wille, der den Dingen beistimmt?“

Man könnte darum, meint Augustin, vielleicht am besten sagen, die Sünde sei die verkehrte und verkehrende Willensrichtung. „Ich forschte, was Sünde wäre, und fand keine Substanz, sondern nur die Verkehrtheit des von dir, o Gott, abgewendeten Willens.“ Diese verkehrte und verkehrende Willensrichtung nennt dann Augustin allerdings auch zuweilen Konkupiszenz im weitesten Sinne des Wortes.

Oder auch, könnte man sagen, sei, Alles zusammengefasst, was wir von Augustin hierüber hören, die Sünde in ihrer innersten Wurzel als Selbstsucht von ihm gefasst. „Das Leben der Seele ist Gott“. Mache nun die Seele sich selbst zu ihrem Mittelpunkt, — das sei das innerste Wesen der Sünde; hier träfen alle Sünden wie in ihrer Mitte zusammen. „Oder woher die Wegwendung von Gott, wenn nicht daher, weil der, dessen einziges Gut Gott ist, selbst sich sein Gott sein will, wie sich Gott selbst sein Gut ist? Die Seele, wie sie die höchste Weisheit betrachten kann, so kann sie, weil wandelbar, auch sich selbst anschauen und gleichsam sich in sich beschauen, da sie dann ein Gegenstand des Wohlgefallens für sich selbst sein will. So wie sie aber sich selbst findet und Gott auf verkehrte Weise

nachzuahmen lüstern wird, um zum Genusse eigener (d. h. von Gott sich losreissender) Selbstständigkeit zu gelangen, fällt sie um so tiefer, als höher sie sich erschwingen will. . . . Wenn die h. Schrift von einem Leben nach dem Fleische redet, so versteht sie darunter eben die Selbstsucht, da der Mensch nach dem Menschen, nach sich, und nicht nach Gott lebt; geistig aber und nach der Wahrheit lebt er, wenn er nach Gott lebt.“

„Darum,“ meint Augustin, „wie die Liebe Gottes die Wurzel alles Guten ist, so die Selbstsucht die Wurzel aller Sünde;“ wie Liebe das beseelende Prinzip der Stadt Gottes, so Selbstsucht das beseelende Prinzip der Stadt der Welt. „Durch zweifache Liebe wurden die zwei Städte erbaut, die irdische durch die Selbstliebe, die bis zur Verachtung Gottes geht, die himmlische durch die Liebe Gottes, die bis zur Selbstverachtung führt. Jene rühmt sich in sich selbst, diese im Herrn.“

Von dieser Mitte aus, der Selbstsucht nämlich, als dem Herz der Sünde, lässt dann Augustin die zwei uns bereits bekannten Hauptströmungen ausgehen, die eine abwärts in Sinnlichkeit, Konkupiszenz im engeren Sinne des Wortes, die andere aufwärts in Hochmuth.

Jene, im weitesten Sinn, ist ihm „Abkehr von dem, was ist, im höchsten Sinne ist, zu dem, was nicht oder weniger ist als das höchste Sein, von dem höheren Gut zu dem, was minder gut ist. . . . Sie ist ein unstatthaftes und heftiges Verlangen nach Gütern, die keinen Bestand haben. . . . Oder was ist Uebelthun Anderes, als die ewigen Güter, welche die menschliche Seele aus eigenthümlicher Kraft geniessen, erkennen, und immerwährend in Liebe besitzen kann, verlassen und dagegen blos zeitlichen Dingen, welche nur den Bedürfnissen des niedrigsten Bestandtheiles im Menschen entsprechen und stets unzuverlässig bleiben, gleichsam als grossen und bewundernswürdigen Gütern nachjagen! Obgleich diese Dinge in der ewigen Ordnung auch ihre nothwendige Stelle und in derselben auch ihre eigenthümliche Schönheit haben, kann gleichwohl nur eine verkehrte und unordentliche Seele der Begierde nach ihnen fröhnen.“

Augustin sagt von dieser Konkupiszenz, dass sie „allen Neigungen und Abneigungen zu Grunde liege, ja eine Quelle von Sünden sei“.

So lässt Augustin die Richtung abwärts mit der Abwendung vom Guten beginnen und sich steigern bis zu einer dem Sein des Guten widerstrebenden Aktion des Willens.

Als die andere Hauptform der Sünde hörten wir Augustin den Hochmuth bezeichnen. „Was anders als Hochmuth kann der Anbeginn eines bösen Werkes sein? Was ist aber die Hoffahrt, wenn nicht ein Verlangen nach falscher Erhabenheit? Denn falsch ist die Erhabenheit der Seele, wenn sie jenen Ursprung verlässt, dem sie anhangen soll, und wenn sie auf gewisse Weise ihr eigener Ursprung werden und sein will. Dies aber geschieht, wenn sie ein zu grosses Wohlgefallen an sich selbst hegt, und dies zu grosse Wohlgefallen hegt sie, wenn sie von dem unwandelbaren Gute abfällt, das ihr mehr gefallen soll, als sie sich selbst.“ Das ist die eigentlich diabolische Sünde, die Sünde „des Teufels“.

Dass aber alle Sünde, wie verschieden ihre Formen auch immer, ihre Wurzel nur im freien Willen habe, darauf kommt Augustin in diesem Theil der Kontroverse stets wieder zurück. Doch eben dies ruft auch immer wieder neuen Einreden von Seiten der Gegner. Wenn, hören wir sie sagen, in der Freiheit die Möglichkeit der Sünde liegt, ja diese selbst nichts anders ist als die verkehrte und verkehrende Willensrichtung, warum hat Gott sie dem Menschen gegeben? Ist er so nicht indirekt doch der Urheber der Sünde? Hätte er sie nicht besser dem Menschen gar nicht gegeben? Einwürfe, wie wir sie auch schon früher gehört haben. „Es giebt verschiedene Arten von Gütern: Güter des niedrigsten Ranges, z. B. die Gestalten des Körpers, Güter des höheren Ranges, z. B. die Vermögen und Kräfte der Seele, und Güter des höchsten Ranges, z. B. die Tugenden. Preiswürdiger ist die Güte Gottes in Gütern des hohen als in Gütern des niedrigsten Ranges, allein preis- und anbetungswürdig in allen, und zwar anbetungswürdiger in allen als wenn er sie nicht gegeben hätte.“

Näher dann auf die Sache eingehend bemerkt er, dass

der Schöpfer, wenn er dem Menschen die Freiheit nicht hätte geben sollen, auf die Menschenschöpfung überhaupt hätte verzichten müssen. Ein so wesentliches Gut, eine so unschätzbare Gabe sei die Freiheit, dass sich ohne sie die Idee des Menschen nur gar nicht hätte verwirklichen lassen, dass ohne sie der Mensch aufhörte Mensch zu sein. So gewiss nun die Menschenidee etwas Gutes sei, so gewiss auch die Freiheit als ein nothwendiges Moment der Menschenidee. Denn was anderes sei ihre Bestimmung, als dass der Mensch die von Gott ihm aufgedrückte Menschenidee nun seinerseits auch aus und durch sich realisire! Wie könnte es überhaupt ein Guthandeln geben ohne Freiheit! „Wenn nun der Mensch als sittliches Geschöpf nicht gut handeln könnte, wofern er nicht wollte, so folgt daraus, dass er ja nothwendig einen freien Willen haben muss. . . . Wie könnte er sonst das Böse verachten, das Gute achten! . . . denn was ganz ohne Willen wäre, könnte nie zwar eine böse, aber auch keine gute That sein.“

An der Freiheit hatte nun zwar allerdings als negative Bedingung ihres Seins im Geschöpfe auch die Möglichkeit des Sichandersbestimmen als zur Verwirklichung der Menschenidee oder zum Guten, die Möglichkeit des Bösen. Aber „dessen Wirklichkeit nimmt sich das Geschöpf selbst durch eine von sich anfangende Bewegung des Willens, die selbst schon böse ist“. Man müsse daher, kann Augustin nicht oft genug wiederholen, unterscheiden zwischen dem, wozu die Freiheit von Gott gegeben sei und wozu der Mensch sie missbrauchen könne. Das Letztere, wie verkehrt es auch sein möge, hebe darum doch nicht die Reinheit und Güte des Ersteren auf.

Von diesem Gesichtspunkte hatte es Augustin nun freilich leicht, die Ansicht zu widerlegen, dass die Freiheit dem Menschen nicht so hätte gegeben werden sollen, dass sie auch zum Bösen missbraucht werden konnte. Schon das, dass sie Gott gegeben, müsse den frommen Menschen zufrieden stellen. „Oder hätte nicht von Gott gegeben werden sollen, was Gott gegeben hat? Nein. Ist einmal ausser allem Zweifel, Gott habe die Freiheit gegeben, müssen

wir, wie immer die Gabe beschaffen sein möge, bekennen, sie habe gegeben und gerade so und nicht anders gegeben werden müssen; denn derjenige hat sie ja gegeben, dessen Gaben über jeglichen Tadel nothwendig erhaben sein müssen.“

Uebrigens sei ja, das macht er immer und immer wieder geltend, die Freiheit nur zum Gutesthun von Gott gegeben; Gutesthun sei aber nicht möglich ohne die Freiheit. „Sagen wir nun, die Freiheit hätte nur so sollen zum Gutes-
thun gegeben werden, dass das Böse unmöglich gewesen wäre, so sagen wir eben damit, es hätte keine Freiheit gegeben werden sollen; sagen wir aber dies, so schliessen wir auch alle Freiheit zum Gutesthun und eben damit alles gute Thun selbst aus. Was ist aber vortrefflicher, das, ohne welches ein rechtschaffenes Leben geführt werden kann, oder das, ohne welches ein solches nicht geführt werden kann?“ Somit treffe, was gegen die Freiheit, sofern sie Möglichkeit zu sündigen sei, gesagt werde, nicht die Freiheit an sich, die immer gut sei, sondern den Missbrauch derselben, also nicht Gott, von dem sie sei, „als hätte er uns das Vermögen zu sündigen anerschaffen, sondern den Menschen, der zum Sündigen sie missbrauchte, vermöge einer Bewegung, welche offenbar böse ist, obwohl der freie Wille, ohne den kein gutes Leben möglich wäre, unter die guten Dinge gehört“. Gebe es doch kein Gut, sagt Augustin, das der Mensch nicht missbrauchen könnte! „Offenbar ist es eine grosse Unvollkommenheit des Körpers, ohne Hände zu sein, und dennoch sind die Hände des Missbrauchs fähig zu unmenschlichen und schändlichen Thaten. Mit den Augen erblicken wir einzig das Licht des Tages und unterscheiden die Gestalten der Dinge; dessenungeachtet werden durch sie viele schändliche Dinge verübt und vielfältig dieselben der Lust zu fröhnen gezwungen.“ So schon im Leiblichen; wie vielmehr dann noch im Geistigen! „Und doch wird Niemand sagen, sie hätten deswegen nicht gegeben werden sollen, oder sie seien keine Güter.“ Es bleibe also dabei: „Freiheit war nothwendig für den Menschen; sie konnte nicht auch nicht gegeben werden; sie konnte aber auch nicht anders gegeben werden, als sie ist, und ist darum vollkommen

schön und gut, wenn schon dem Missbrauch ausgesetzt, ja die Möglichkeit alles Bösen.“

Dass hienach Augustin das Wesen der Freiheit nicht in die Wahlfreiheit gesetzt habe, noch habe setzen können, sofern ihm das Böse oder die Sünde nur durch einen Missbrauch, einen Abfall von der wahren und eigentlichen Freiheit als möglich erscheint, ist einleuchtend. Wie könnte, meint er, Gott dann überhaupt den Sünder bestrafen? „Eine Strafe wäre offenbar ungerecht, falls die Freiheit des Willens nicht blos zu einem guten, sondern auch zu einem sündhaften Leben verliehen worden wäre. Oder wie könnte mit Recht gestraft werden, wer von seinem Willen denjenigen Gebrauch macht, zu welchem er den Willen erhalten hat? Wenn daher Gott den Sünder straft, zeigt er dadurch nicht augenscheinlich an, dass der Sünder den freien Willen missbraucht habe? Ja spricht er nicht gleichsam zum Sünder: warum hast du die Freiheit des Willens nicht zu dem Zwecke, für welchen ich dieselbe dir ausschliesslich verliehen habe, nämlich zum Gutesthun, gebraucht?“

Dass diese Auffassung neuen Einwendungen rufen musste und zwar solchen, die am allerschwierigsten zu beantworten waren, verbarg sich Augustin übrigens nicht. „Woher denn nun von unwandelbarem Gute zum wandelbaren hin auf Güter der Selbstsucht oder andere fremdartige und niedrige Gegenstände hin die erste Bewegung des Willens? eine Bewegung, die offenbar böse, wiewohl der freie Wille, ohne den kein gutes Leben möglich, unter die guten Dinge gehört? wie ist die Möglichkeit zu sündigen, die allerdings in der Freiheit liegt, zur Wirklichkeit geworden? . . . Komme mir aber nur nicht mit dem Willen, denn eben, was den Willen so bewege, möchte ich wissen.“

Indessen weiss Augustin doch keine Antwort zu geben, als eben die Hinweisung auf die Freiheit des Willens. Nach einer weiteren Ursache zu fragen, hiesse ihm nach der Ursache der Ursache forschen. „Da der Wille Ursache der Sünde ist, du aber die Ursache eines solchen Willens suchest, wirst du nicht auch die Ursache der gefundenen Ursache finden wollen? Wenn dieses, wo nimmt dann die Unter-

suchung ein Ende, wenn du nicht bei der Wurzel der Dinge stehen bleibst? Welche Ursache des Willens könnte wohl vor dem Willen sein? Entweder ist diese Ursache selbst Wille und also nicht verschieden von der Wurzel des Willens, oder sie ist nicht Wille und dann auch nicht Sünde. . . . Es gibt daher keine bewirkende Ursache des bösen Willens, sondern nur eine gebrechende, und der böse Wille selbst ist keine Bewirkung, sondern ein Mangel, und beginnt damit, dass er vom höchsten Sein abfällt zu dem, was weniger ist. Die Ursache aber solcher Mängel, die nicht wirkend, sondern gebrechend sind, auffinden wollen, heisst genau so viel, als die Finsterniss sehen oder das Still-schweigen hören wollen, die uns freilich beide und zwar jenes allerdings mittelst der Augen, dieses mittelst der Ohren, doch nicht durch ihre Gestalt, sondern durch den Mangel derselben kund werden. Niemand also frage mich um Etwas, wovon ich weiss, dass ich es nicht weiss, ausser etwa, damit er lerne, nicht zu wissen, was, dass es nicht gewusst werden könne, zu wissen ist. Denn das, was sich nicht erkennen lässt durch seine Gestalt, sondern nur durch den Mangel derselben, wird, wenn anders man so sagen oder verstehen kann, auf gewisse Weise dadurch gewusst, dass es nicht gewusst wird, so dass es nicht gewusst wird dadurch, dass man es weiss. Denn wenn das Auge auf körperliche Gestalten umhersieht, so sieht es nirgend Finsternisse, ausser wo es beginnt, nichts mehr zu sehen. So sieht auch unser Geist intelligible Gestalten; wo sie aber fehlen, erkennt er sie nur dadurch, dass er sie nicht erkennt. . . . Je mehr die Kreaturen wahrhaft sind und Gutes thun, haben sie bewirkende Ursachen; wie weit sie aber abfallen (vom Guten und Seienden), haben sie gebrechende Ursachen. Auch das weiss ich, dass, in wem ein böser Wille ist, das in ihm geschieht, was, wenn er nicht wollte, nicht geschehen würde.“

c) Die Frage nach der Vereinbarkeit des freien Willens mit dem Vorherwissen und Willen Gottes.

Die Frage nach dem Bösen hatte Augustin auf die nach der Freiheit geführt. Diese beiden Punkte führen ihn nun auf zwei weitere: Erstens, wenn eine Freiheit, wie lässt sie sich mit dem Vorherwissen Gottes vereinigen? Als ob

bei dem absoluten Gott von einer Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, von einem Vor und Nach die Rede sein könnte, womit sich freilich die Frage von selbst erledigt. Zweitens, wenn das Böse eine Frucht der menschlichen Freiheit, d. h. ein Gewordenes, wie lässt es sich vereinigen mit der göttlichen Idee der Welt, in der als solcher eben darum das Böse nicht inbegriffen ist, noch sein kann?

Wir wenden uns zur ersten Frage. Der freie Wille und das Vorherwissen Gottes, sagt Augustin, scheinen einander aufzuheben. Halte man das Vorauswissen fest, so scheine sich folgender Schluss zu ergeben. „Wenn alles Künftige voraus kund ist, so erfolgt es auch in der nämlichen Ordnung, in welcher voraus kund ist, dass es folgen wird; folgt es aber in dieser Ordnung, so weiss also Gott die Ordnung der Dinge als gewiss voraus; ist aber die Ordnung der Dinge gewiss, so ist es auch die Ordnung der Ursachen, da nichts geschehen kann, ohne dass nicht eine wirkende Ursache vorausgeht; ist aber die Ordnung der Ursachen gewiss, wodurch Alles geschieht, was geschieht, so geschieht Alles, was geschieht, seinem Ausspruche gemäss kraft eines Verhängnisses. Ist aber dies so, dann steht nichts mehr in unserer Macht, und verschwunden ist alle Freiheit des Willens. Geben wir aber dies zu, dann wird alle Ordnung des menschlichen Lebens aufgelöst; umsonst werden dann Gesetze gegeben, umsonst Zurechtweisungen, Lobsprüche, Tadel und Ermahnungen angewendet, und es ist keine Gerechtigkeit, Belohnungen für die Guten und Strafen für die Bösen zu bestimmen.“ So gelangt man „durch eine Kette von Schlüssen bis dahin, dass nichts mehr in unserem freien Willen steht“. Umgekehrt, „hält man den freien Willen fest, so kommt man durch eine Folge umgekehrter Schlüsse dahin, dass es keine Vorherwissenshaft künftiger Dinge gibt“. „Wenn nämlich der Wille frei ist, dies ist der Weg, der durch Schlussfolgen dahin führt, so geschieht nicht Alles aus Verhängniss; geschieht nicht Alles aus Verhängniss, so ist die Ordnung der Ursachen nicht gewiss; ist die Ordnung der Ursachen nicht gewiss, so kennt auch Gott die Ordnung der Dinge nicht voraus, die nicht geschehen können ausser

durch vorhergehende und wirkende Ursachen; weiss aber Gott die Ordnung der Dinge nicht mit Gewissheit voraus, so erfolgen sie auch nicht so, wie er voraus wusste, dass sie erfolgen würden; erfolgen nun nicht alle so, wie er voraus wusste, dass sie erfolgen würden, so hat also Gott keine Vorherwissenshaft aller Dinge.“

So scheine Eins das Andere auszuschliessen. Und doch sei Beides festzuhalten, weil Eins ohne das Andere die traurigsten religiösen und sittlichen Resultate nach sich zöge. „Das Vorherwissen Gottes ohne die Freiheit führe zum Fatalismus, Freiheit des menschlichen Willens ohne Vorherwissen Gottes zum blinden Ungefähr.“ Wenn daher das untrügliche Vorwissen Gottes den Willen der Geschöpfe aufzuheben, ihnen z. B. zum Sündigen eine unwiderstehliche Nothwendigkeit aufzuerlegen, oder der freie Wille des Einzelnen die Untrüglichkeit des göttlichen Vorherwissens auszuschliessen scheint, so kann das nach Augustin nur Schein sein; aber in der That kann es sich nicht so verhalten. „Einen Gott bekennen, und läugnen, dass er die Zukunft vorauswisse, wäre Unsinn; Irreligiosität wäre eben darum auch, zu läugnen, dass Etwas anders werden könne, als wie es Gott vorausgesehen; denn diese ginge darauf aus, das göttliche Vorherwissen aufzuheben.“ Hinwiederum wäre „eben so verkehrt“, den menschlichen Willen zu läugnen, weil dies den Begriff des Menschen aufheben würde und Alles, was damit gesetzt ist.

Wie nun sei möglich, beides zu vereinbaren, wie möglich, anzunehmen, „dass Gott z. B. alle künftigen Sünden vorherwisse, ohne dass wir deswegen zu sündigen genöthigt werden“? Augustin nennt das eine schwere Frage. „Du hast heftig angeklopft, mein Freund; möge Gott uns gnädig sein und auf unser Anklopfen aufschliessen.“

Ehe er indessen an die Lösung geht, spricht er sich dahin aus, dass eine wissenschaftliche Lösung nicht gerade nothwendig sei; man könne sich gar wohl mit dem einfachen Glauben begnügen, der zur Seligkeit hinreiche. „Wer es so halte, den wird weder die Erfindung neuer Dinge aufblähen, noch die Nichterfindung beunruhigen. Das jedes-

malige Wissen würde ihn gerade um so geschickter für das Leben, als das Nichtwissen geneigter zur Erforschung der Wahrheit machen.“ Genug, dass das sittliche und religiöse Bewusstsein des Menschen beides, die Präscienz und den freien Willen, heische. Wenn nun aber ein grosser Theil der Menschen durch die Frage beunruhigt werde, so sei dies aus keinem anderen Grunde, als weil sie nicht mit frommem Sinne sie zu beantworten suchen, d. h. mit einem Sinne, der beides, das religiöse und sittliche Bewusstsein, wahre.

Augustin selbst umgeht die wissenschaftliche Lösung nicht. Den selbst geschürzten Knoten sucht er nun auf folgende Weise zu lösen.

Vorerst durch Analogie. „Wenn du zum Voraus wusstest, es werde Jemand sündigen, musste dieser deswegen nothwendig sündigen? Insofern allerdings, weil mit Gewissheit voraus gewusst wird, dass es geschehen werde, zumal ein ungewisses Wissen eigentlich kein Vorwissen wäre. Aber dieses Vorauswissen würde, obwohl das künftige Wissen, als vorausgewusst, gewiss wäre, doch kein Zwang zum Sündigen sein. Wenn demnach dein Vorauswissen, was ein Anderer in der Folge thun werde, dem Willen dieses Andern nicht widerspricht, wird auch Gott zum Voraus sehen können, wie Menschen aus eigener Macht sündigen, ohne dass deswegen Jemand zur Sünde gezwungen würde.“ Nicht also darum, weil wir es vorauswissen, sündige Jemand, sondern darum, weil Jemand sündigen, d. h. sich mit Freiheit dafür entscheiden wird, sehen wir es voraus. Es falle Niemand ein, dieses Vorherwissen als die wirkende Ursache des Entschlusses eines Andern zu betrachten.

So unbestritten Augustin hierin Recht hat, so wenig passt die Analogie für das göttliche Vorherwissen. Einmal nicht, da dieses, wenn es in Gott zu denken ist, ein unbedingtes ist; und dann, sofern wir in Gott als dem absoluten die Eigenschaften nicht getrennt für sich, sondern miteinander zu denken haben, die Allwissenheit z. B. nicht ohne die Allmacht. Uebrigens hat Augustin das wohl erkannt, und auch an anderen Orten diese Einsicht klar ausgesprochen.

Wenn er nun dessen ungeachtet zur Lösung der gegenwärtigen Frage davon ausgeht, dass man das Vorauswissen und Wollen oder Bewirken Gottes auseinanderhalten müsse, so hat er dafür seinen ganz besonderen Grund. Er will nämlich, dass man auch die menschliche Freiheit mit als einen Faktor in das göttliche Vorauswissen aufnehme. Und insofern lässt er das Wissen über das Hervorbringen auch in der Sphäre Gottes hinausgreifen. Man habe den Begriff des Vorauswissens Gottes nur nicht so abstrakt, d. h. abgesehen von allem, was noch zugleich eben so gut durch Gott gesetzt sei, zu nehmen. Wie sehr das zu falschen Resultaten führe, ergebe sich schon in Bezug auf Gott selbst. „Gott weiss Alles, was er thun wird; wenn nun das Vorherwissen Gottes so abstrakt genommen wird, dass man sagt, alle Dinge, in Bezug auf welche Gott ein Vorherwissen hat, geschehen nicht freiwillig, sondern nothwendig, so würde daraus folgen, dass, was immerhin Gott thue, er nicht freiwillig, sondern nothwendig thue.“ So nun sei auch das Vorauswissen Gottes um die Menschen und ihr Thun ein Vorauswissen um Freie. Die menschliche Freiheit sei ja auch von Gott gesetzt und daher auch in sein Vorauswissen mit aufzunehmen. „Es wird also ein der Zurechnung fähiger Wille in der Folge deswegen nicht aufhören, Wille und zwar der Zurechnung fähig zu sein, weil Gott zum Voraus weiss, wie dieser beschaffen sein wird.“

Was Augustin zur Lösung der vorliegenden Frage im Bisherigen vorgebracht, geht offenbar vom menschlichen Standpunkt aus, dem er auch sein relatives Recht wahren möchte. Er geht aber allerdings noch tiefer in die Sache ein, d. h. er versetzt sich auf den göttlichen Standpunkt, von dem aus es kein Vor und kein Nach gibt, die vielmehr nur als menschliche Kategorien zu betrachten seien und daher nur uneigentlich oder missbräuchlich auf Gott übertragen werden. „Man glaube nur, es hebe in Gott sein Vorherwissen seine Freiheit zu handeln nicht auf, weil in Gott nichts in der Zeit geschieht, sondern Alles in der Ewigkeit,“ es sei in ihm Alles ein ewiger Akt, kein Vor, Mit und Nach, so dass das Vorhersehen die Freiheit des

Hintennachhandeln aufheben könnte. Wie Gott sich in sich selbst in der Ewigkeit anschauet, so auch die Welt und was sich in ihr zeitlich entwickelt. „Er weiss schon heute, was er nach einem Jahre erst thun wird, und hat es allezeit vorausgewusst.“

Augustin hat indessen diesen die Frage auf die einfachste Weise lösenden Gedanken nicht gründlich durchgeführt. Immer drängt sich ihm wieder die Vorstellung eines Vorherwissens Gottes dazwischen. „Weil Gott zum Voraus weiss, dass unser Wille sein werde, wird auch unser Wille sein, wie Gott voraus weiss, dass er sein werde. Demnach wird ein Wille sein, weil Gott weiss, dass ein Wille sein werde. Nun aber kein Wille sein wird ohne Eigenmacht, so ist auch dieses Gott zum Voraus bewusst.“ Somit „ist allerdings gewiss, dass nichts auf eine andere Weise geschehen kann, als wie Gott voraus weiss, dass es geschehen werde, indem sonst von keinem Vorherwissen in Gott die Rede sein könnte; aber eben so gewiss ist, dass der Wille darum doch nicht aufhört, Wille und zwar zurechnungsfähiger (also freier) Wille zu sein; weil nämlich, was durch ihn geschieht, unter Gottes Vorauswissen, aber ohne Zwang, aus freiem Willen geschieht“. Das Vorauswissen necessitire den Willen nicht, weil es ein Vorauswissen des freien Willens sei. Das menschliche Handeln als solches sei durch die Präscienz Gottes nicht aus-, sondern eingeschlossen. Die menschlichen Handlungen würden nämlich als das, was sie seien, d. h. nicht als blosse Naturwirkungen, sondern als Offenbarungen der menschlichen Freithätigkeit von Gott vorausgewusst.

Noch mehr: die Präscienz Gottes hebe nicht blos die menschliche Freiheit nicht auf, sondern „bestätigt und vergewissert sie. Denn eben, indem Gott das menschliche Handeln als freies (voraus) weiss, wird dieses ein nothwendig freies. Ein freier Wille, von dem Gott voraus weiss, dass er frei, kann eben darum nicht aufhören, ein freier zu sein, so gewiss das Wissen Gottes um ihn ist“. Zu sagen also, durch Gottes Präscienz werde die Freiheit aufgehoben, hiesse behaupten: es werde durch Gottes Vorherwissen auf-

gehoben, was durch Gottes Vorherwissen gesetzt ist, d. h. Gott komme mit sich selbst in Widerspruch.

Dass die Freiheit in das göttliche (Vorher-) Wissen eingeschlossen, somit durch dasselbe nicht bloß nicht aufgehoben, sondern vielmehr bestätigt werde, diesen Grundgedanken sucht Augustin auch noch auf andere Weise klar zu machen. Die Gegner pflegten ihm entgegen zu stellen, „es sei eine Ordnung der Ursachen, eine unabänderliche, unwandelbare, so wie Gott auch auf unabänderliche Weise Alles wisse, was geschehen und was er selbst thun werde“. Aber, entgegnet er, „daraus folgt nicht, dass deshalb unserem freien Willen nichts frei stände“, denn die Willensfreiheit des Menschen gehöre selbst wesentlich mit zu dieser Ordnung der Ursachen, welche Objekt des göttlichen Willens sei, und die Gott vorausgesehen. „Denn auch die menschlichen Willen sind Ursachen menschlicher Werke. Wer also die Ursachen aller Dinge voraus erkannte, dem konnten darin fürwahr auch unsere Willen nicht unbewusst sein, die er als Ursachen unserer Werke voraus erkannte. . . . Wie also sollte die Ordnung der Ursachen, die die Vorherwissenschaft Gottes als gewiss erkennt, bewirken, dass unseren Willen nichts frei stände, da unsere Willen selbst eine so bedeutende Stelle in der Ordnung der Ursachen einnehmen? . . . Es vermögen somit unsere Willen so viel, als Gott wollte und voraussah, dass sie vermögen sollten; und daher vermögen sie, was sie vermögen, ganz sicher, und was sie thun werden, werden sie selbst allerdings thun, da Jener, dessen Vorherwissenschaft nicht irren kann, voraus wusste, dass sie vermögen und wirken werden. . . . Indem der Wille als freier in der Ordnung der Ursachen begründet ist, ist er nicht mehr ein nur zufälliger, sondern ein wesentlicher, ein nothwendig freier. Man könnte somit allerdings sagen, der Wille sei einer Nothwendigkeit unterworfen, aber einer Nothwendigkeit, die die Freiheit nicht aufhebt, sondern setzt. Wenn man freilich unsere Nothwendigkeit eine solche nennen will, die nicht in unserer Macht ist, sondern auch, wenn wir nicht wollen, bewirkt, was sie vermag, als da ist die Nothwendigkeit des Todes, so ist offenbar, dass unser Wille,

nach welchem wir gut oder böse leben, unter einer solchen Nothwendigkeit nicht stehe. Denn Vieles thun wir, was wir, wenn wir nicht wollten, auch nicht thun würden, wohin voraus auch das Wollen selbst gehört; denn wollen wir, so ist es da (das Wollen); wollen wir nicht, so ist es nicht: denn wir würden nicht wollen, wollten wir nicht. Wenn man aber unter jener Nothwendigkeit eine solche versteht, wornach wir sagen, es sei nothwendig, dass etwas so sei oder so geschehe, so weiss ich nicht, warum wir diese fürchten sollten, als möchte sie uns die Freiheit des Willens rauben.“ Augustin exemplirt wieder mit Gott. „Wir stellen ja auch das Leben und die Vorherwissenshaft Gottes nicht unter irgend eine Nothwendigkeit, wenn wir sagen, Gott lebe immer und wisse Alles vorher; so wie auch seine Macht nicht vermindert wird, wenn man spricht, er könne weder betrügen noch sterben; denn dies kann er freilich nicht, und zwar darum nicht, weil, wenn er es könnte, seine Macht geringer wäre. Auf gleiche Weise sprechen wir allerdings wahr, wenn wir sagen, es sei nothwendig, dass wir, wenn wir wollen, mit freiem Willen wollen; deswegen aber stellen wir den freien Willen nicht unter eine Nothwendigkeit, welche die Freiheit raubt.“ Augustin schliesst: „Es folgt also nicht, dass nichts in unserem Willen stehe, weil Gott voraus wusste, was in unserem Willen sein würde. Denn der dies voraus wusste, wusste nicht Nichts voraus. Wusste also er, der vorauswusste, was in unserem Willen sein würde, allerdings nicht Nichts, sondern Etwas voraus, so ist fürwahr eben jenes Etwas mit in unserem Willen. Deswegen hebt Eins das Andere nicht auf, weder der freie Wille die Vorherwissenshaft, noch die Vorherwissenshaft den freien Willen; jenes glauben wir, auf dass wir gut glauben, dieses, auf dass wir gut leben. Ferne sei es daher, damit wir frei sein wollten, die Vorherwissenshaft dessen zu läugnen, durch dessen Beistand wir eben frei sind oder frei werden. Es sind demnach die Gesetze nicht umsonst, die Zurechtweisungen, Lobsprüche und Ermahnungen nicht vergebens, weil er auch sie als künftig vorherwusste, die so viel wirken, als er vorauswusste, dass sie wirken werden. Und auch die Gebete sind

vermögend, zu erflehen das, was er vorauswusste, dass er den Betenden gewähren werde; und mit Recht werden den Guten Belohnungen, den Bösen Strafen zuerkannt; denn nicht desshalb sündigt der Mensch, weil Gott voraus wusste, dass er sündigen werde; vielmehr ist es gewiss, dass er selbst sündige, wenn er sündigt, da derjenige, dessen Vorherwissen-schaft nicht irren kann, voraus wusste, dass nicht das Verhängniss, nicht das Schicksal, noch irgend etwas Anderes, sondern der Mensch selbst sündigen werde. Will er dies nicht, so sündigt er allerdings nicht; aber wenn er nicht wollte sündigen, so wusste Gott auch das voraus.“

Es mag wohl am Platze sein, die Art, wie Augustin die Freiheitsgegner widerlegt, noch einmal in's Auge zu fassen. Wenn jene sagen, Gott hätte den Menschen am besten ohne die Freiheit erschaffen, so hat er für diese naive Rede die Entgegnung, dann wäre für Gott eine Menschen-schöpfung überhaupt ein Ding der Unmöglichkeit gewesen. Sagen sie dann, so hätte er ihn doch ohne den freien Willen zum Sündigen erschaffen sollen, so ist seine Antwort, dann hätte er ihm die Freiheit überhaupt nicht anerschaffen können. Nichts ist einfacher und treffender als diese Widerlegung. Um so weniger können wir seinen Entscheidungen in den beiden letzten Kontroverspunkten zustimmen. Oder wie konnte er sich zutrauen, das Unbegreifliche der Abkehr von Gott des doch nach ihm nur zum Guten dem Menschen anerschaffenen, und somit auch in sich selbst guten Willens durch die Hinweisung auf die Grundlosigkeit der Natur des Willens, also ein Unbegreifliches durch ein anderes Unbegreifliche erklärt zu haben! Hier, wenn irgendwo, hätte es ihm zum Bewusstsein kommen sollen, dass seine Fassung des freien Willens zu wenig allgemein, zu enge sei, Bestimmungen in sich enthalte, die nicht dahin gehören. Wie anders hätte sich ihm der Knoten oder vielmehr das Räthsel gelöst, wenn er den freien Willen als die Macht des Menschen sich aus sich selbst gemäss seiner Natur zu bestimmen, genommen und den ursprünglichen Stand des Menschen und seines Willens oder das erste Stadium als das reine Naturstadium gefasst hätte, da der Geist noch nicht aus der Natur heraus

oder ihr gegenüber getreten, sondern an sie hingegeben ist! Von da aus hätte sich ihm keine räthselhafte, sondern eine ganz naturgemässe Entwicklung des Willens dargeboten. Und um schliesslich auch auf den andern Kontroverspunkt zu kommen, wie konnte er in Wahrheit glauben, durch seine Definition des freien Willens als des von Gott nur zum Guten gegebenen, dabei aber nothwendig die Möglichkeit des Bösen in sich schliessenden, von Gott dem Absoluten auch die indirekte Kausalität des Bösen entfernt zu haben! Hier, wenn irgendwo, hätte es ihm klar werden sollen, dass ohne das Böse eine endliche Welt sich nicht denken lasse, dass es aber in ihr objektiv wie subjektiv sich selbst negire, aufhebe, in dieser Weltordnung jedoch seinen guten Zweck habe, dass er sich somit auf einen Standpunkt stellen müsse, auf dem das Böse in dem Weltverlauf vor dem absoluten Gott eben so sehr als ein Gewolltes denn als ein Aufgehobenes erscheine und nur in dem endlichen Zusammenhang der Dinge seinen Ort habe, dass diese Weltordnung als eine in stetem Fortschritt begriffene sich nicht denken lasse, wenn nicht auch jene negative Macht des Bösen in ihr wäre, damit an ihr und ihren Erfahrungen dem Menschen die Augen geöffnet und Anlass zu immer neuen Einsichten und höhern Fortschritten dargeboten würde.

Aus dem Folgenden werden wir jedoch ersehen, wie sein tiefsinniger Geist, wenn er diese Ideen auch nicht vollständig beherrschte, doch ihnen nicht gänzlich fremd blieb.

Wie lässt sich aber Uebel und Böses mit der Idee der Welt als einer gottgesetzten und gottgeordneten vereinigen? Fällt dadurch nicht ein Vorwurf und Schatten auf die Herrlichkeit Gottes? Wird die Idee der Welt nicht alterirt durch sie, ihre Vollkommenheit als Werk Gottes nicht aufgehoben? Dies ist die letzte Frage, die sich Augustin, das theilweise schon oben Behandelte einer erneuten Erörterung unterziehend, setzt, und die den eigentlichen Kern seiner Theodizee bildet.

d) Die Frage nach der Vereinbarkeit des Uebels, des Bösen mit der Idee einer göttlichen Weltordnung.

Er begnügt sich aber nicht mit der Hinweisung, dass ja das Böse nicht als etwas Ursprüngliches, in der göttlichen Idee der Welt Gelegenes, sondern als etwas erst Hereinge-

kommenes durch die Schuld der Menschen zu denken sei. Er möchte die Welt, auch wie sie nun ist, rechtfertigen als die beste, und sie in Einklang setzen mit ihrer Idee wie mit Gott.

Zunächst thut er dies mit Beziehung auf Gott so, dass er immer wieder darauf hinweist, wie, sofern das Böse nicht ein Werk Gottes sei, sondern ein Produkt der freien Wirksamkeit der Geschöpfe Gottes, wobei die Wirksamkeit gut und nur die Wirkung böse sei, der Herrlichkeit Gottes kein Abbruch geschehen könne. Der Sünder sei ja nicht in Bezug auf das, was er von Gott erhalten, sondern nur in Bezug auf das, was er durch eigene Freithätigkeit geworden, tadelnswürdig.

Nicht blos geschehe durch die Sünde der Herrlichkeit Gottes kein Abbruch, vielmehr Lob. Augustin geht hiebei wieder aus vom Begriff des Bösen als einer Korruption, Verderbniss des Ursprünglichen, Wesenhaften. „Jedes Wesen ist nämlich als Wesen gut; denn ist es unverderblich, so ist es besser als das Verderbliche; ist es aber verderblich, so muss es, weil es durch die Verderbniss weniger gut wird, vor derselben nothwendig gut sein.“ Durch die Korruption, die eine freie That der Menschen, verlieren diese somit an Werth, an ihrem eigentlichen, substantziellen Sein, an dem, was sie zu wahrhaften Menschen mache; umgekehrt falle aber Gottes Herrlichkeit dadurch nur um so mehr in die Augen; denn „die Substanz der Dinge ist entweder selbst Gott oder aus Gott, weil Gott das absolute Sein oder Urheber alles Seins ist“. Demnach werde Gott allemal nothwendig anerkannt und gepriesen, gerade wenn die Geschöpfe ob der Sünde armseliger werden.

Augustin wendet es auch so. Jede Korruption sei eine Naturwidrigkeit; eine Naturwidrigkeit sei aber eine Entadelung der Natur; jede Rüge eines Fehlers somit eine Erhebung des Adels der Natur, und je mehr der Fehler gerügt werde, um so mehr werde die Natur erhoben, und je mehr die Natur, je mehr ihr Urheber — Gott. „Welch' ein grosses, unausdenkliches, ja unaussprechliches Gut muss also der Schöpfer aller Dinge — Gott — sein, da wir weder gelobt

noch getadelt werden können, ohne dass er gelobt und gepriesen würde.“

In solchen und ähnlichen Versuchen und Wendungen ist Augustin unerschöpflich; in der Form zwar variiren sie, in der Sache selbst aber kommen sie immer auf denselben Grundgedanken zurück. Bald ist es der Begriff der Sünde als einer Korruption der Substanz oder als einer freien That des Menschen, womit er im Interesse seiner Theodizee operirt. Bald geht er vom sündigenden Menschen aus, an dem man nur die verschiedenen Seiten auseinander zu halten habe; es sei derselbe, sofern er Sünder sei, zwar unvollkommen im Verhältniss zu dem, was er sein sollte, aber, sofern er Mensch sei, doch immer noch vortrefflich „und von unverkennbarem Vorzuge, freilich nicht nach dem fehlerhaften Gebrauche seiner Freiheit, wohl aber in Bezug auf die Würde seiner Natur“.

Was Augustin bisher mehr einleitungsweise entwickelte, betraf die auch oben schon erörterte Frage nach der Vereinbarkeit des Uebels und des Bösen, der Sünde und des Sünders mit der Idee Gottes. Womit er nun jetzt vor Allem sich beschäftigt, beschlägt eben diese Frage, aber in dem bestimmten Verhältniss zur göttlichen Weltordnung.

Da sind es denn drei Hauptgedanken, zu denen er greift, drei Hauptgesichtspunkte, die ihn leiten. Einmal wieder die Idee von dem Werthe des Seins überhaupt, wie es auch immer beschaffen sein möge; dann die Idee der Weltordnung, die als solche alle Momente in sich begreifen müsse, welche zu ihrer Totalität gehören; endlich die Idee von dem Aufgehobensein der Sünde in der göttlichen Weltordnung eben durch diese.

Beginnen wir mit dem ersten Lösungsversuch, dem Werthe des Seins, näher des Menschenseins.

Besser sei, meint Augustin, der diesen ihm so beliebten und geläufigen Gedanken nicht oft genug wiederholen kann, das einfache Sein, als das Nichtsein, besser das Sein mit Freiheit, als das Sein ohne Freiheit, selbst auch wenn die Freiheit missbraucht werde, als ein Sein, das gar nicht verkehrt werden könne, weil ohne Freiheit. „Da so das einfache Sein schon gut ist, müsste Gottes ausserordentliche

Güte nicht weniger gepriesen werden, wenn uns eine viel niedrigere Stufe des Daseins, als die ist, welche wir einnehmen, angewiesen worden wäre. . . . Nun ist aber unsere Seele, wenn auch durch noch so hässliche Sünden entstellt, doch ein erhabeneres und vollkommeneres Wesen, als z. B. dieses sichtbare Licht, dessen ausgezeichnete Herrlichkeit selbst diejenigen zum Lobe Gottes stimmt, deren Seelen sonst nur dem Genusse der Sinnenlust ergeben sind. Darum gebührt Gott das höchste Lob, sofern er den Menschen mit so herrlichen Anlagen ausgerüstet hat, die ihn weit hinausstellen selbst über die Würde des sinnlichen Lichts; und der Tadel, welcher Sündern gebührt, möge dich nicht veranlassen, auch nur bei dir selbst leise zu sprechen: es wäre besser gewesen, die Seelen der Sünder hätten ihr Dasein nicht erhalten; sage lieber: sie hätten anders werden sollen, als sie wirklich sind.“

Wenn nun der Mensch auch als sündigender im Verhältniss zu niedereren Geschöpfen immer noch seine eigenthümliche Würde habe, so frage sich weiter, wie das Unvollkommene überhaupt mit der Idee der Welt sich vereinigen lasse. Und hier geht Augustin, der sich bereits dem zweiten seiner Lösungsversuche zugewandt, von dem Grundsatz aus, dass ein Geschöpf wohl in Bezug auf sich selbst oder in Vergleich mit andern unvollkommen erscheinen könne, nie aber könne es wirklich unvollkommen sein in Bezug auf seine ewige Idee im göttlichen Verstande, und diese sei doch der einzig bleibende Maassstab der Dinge. Es komme daher auf die göttliche Idee der Welt an, anders ausgedrückt, auf die Idee der vollkommenen Welt. Diese bestehe nun darin, nicht dass Alles in gleicher Weise vollkommen sei, Eines wie das Andere, sondern erstens, dass Alles, „was zur Gestalt (zum Begriff) der Welt gehört, vom Höchsten bis zum Niedrigsten, irgendwo im ganzen Umfang der Welt sei; und dann, dass jedes an seiner Stelle sei.“ Darin besteht ihm die Vollkommenheit des Ganzen und darin auch die objektive Auffassung der Welt. Wer es anders wollte als so, der höbe die Vortrefflichkeit der Welt auf. Z. B. „Es spricht Einer: der Mond sollte sein wie die Sonne. Damit sagt er nun eigentlich, ohne es zu wissen, der Mond

sollte nicht sein, aber es sollten sein zwei Sonnen. Zweifach ist demnach sein Irrthum: erstlich, weil er der Vollkommenheit der Dinge noch etwas beilegen will, indem er eine zweite Sonne verlangt; zweitens, weil er die Vollkommenheit vermindern will, indem er den Mond aus dem All der Dinge hinwegwünscht.“ Alterirt wäre der Welt Vollkommenheit also nur, entweder wenn Eines fehlte, oder wenn Eines an der Stelle eines Andern wäre. Ein Wesen niederen Ranges wäre somit nur dann ein Schimpf für den Schöpfer, wenn es an die Stelle gesetzt wäre, welche einem Wesen höheren Ranges gebührt, oder wenn das Wesen höheren Ranges deswegen nicht wäre. Wenn daher die Menschen irre werden an der Vollkommenheit der Welt durch die Erscheinungen der Unvollkommenheit und Sünde in ihr, so komme dies nur daher, dass sie die Welt nicht recht fassen, d. h. entweder nicht als Totalität aller Momente, die zum Begriffe der Welt gehören, oder diese Totalität nicht als Organismus, in dem jedes seinen Ort habe. Da erkenne man entweder ein nothwendiges Moment in der Idee der Welt, oder, wenn man „eine geistige Anschauung“ von demselben habe, so suche man es am falschen Ort. „Das ist aber, wie wenn Einer, der die Idee eines vollkommenen Zirkels in seiner Vernunft schaut, zürnt, denselben nicht in der Nuss zu finden, weil er etwa keinen andern runden Körper bisher gesehen hat.“

Von dieser verkehrten Weltansicht führt Augustin mehrere Beispiele an. „Du wünschest das Nichtdasein der Dinge niederen Ranges, wie etwa im Vergleich mit dem Himmel die Erde ist. Mit Recht möchtest du vielleicht rügen, dass die Erde nicht zum Himmel geschaffen worden; da aber der Himmel, nach dessen Art du die Erde geschaffen wünschest, auch geschaffen worden, und nicht Erde, sondern Himmel genannt wird, so sehe ich nicht ein, was zu rügen. . . . Oder du schauest im untrüglichen Lichte der Vernunft die Idee freier, aber sündenloser Geschöpfe; wenn sich nun unter den freien Wesen hienieden keines findet, welches im Guten unabänderlich beharrt, wünschest du nicht etwa, dass die Menschen aufhören zu sündigen, sondern betrübst dich, dass Menschen geschaffen sind, und hegst den Wunsch, Gott hätte

uns so geschaffen, dass wir den ununterbrochenen Genuss der unwandelbaren Wahrheit dem Sündigen hätten vorziehen müssen; oder verfällst du gar in den Wahn, als gebe es keine solche Wesen, und es ermangele somit das Weltall einer Vollkommenheit, ohne zu bedenken, dass den vollkommenen Wesen nach der Ordnung des Schöpfers und nach seinem Vorausssehen nicht diese Erde, sondern höhere Sphären zur Wohnung angewiesen sind.“

Es gebe nun aber, entwickelt Augustin weiter, drei Klassen in der Totalität der Weltwesen: Erstens „solche, die, obwohl sie das Vermögen zu sündigen hatten, doch weder gesündigt haben, noch jemals sündigen werden. Diesen, als den allervollkommensten, ist die höchste Stufe des Daseins angewiesen, und als solchen, die nur dem Schöpfer unterthan, die ganze Welt unterthänig. Sie haben die Bestimmung, Alles in der ihm eigenthümlichen Wirkungssphäre zu erhalten; . . . ihre Macht jedoch über die Welt ist bedingt durch ihren demüthigen Gehorsam gegen ihren Schöpfer, nicht aber durch ihre eigenthümliche Herrlichkeit, und somit wurzelnd in Gott“ (vergleiche den Artikel über die Engel). Zweitens „solche, welche, gut geschaffen, durch eigene Willkür sündigten, jedoch das Vermögen beibehielten, die verlorene Seligkeit wieder zu erwerben, ein Vermögen, welches augenscheinlich viel erhabener ist, als die fortdauernde Lust, zu sündigen“. Sie theilen sich wieder in „solche, die sich bekehren, und in solche, die in der Sünde verharrten und stets verharren werden. Auch diese sind geschaffen von Gott nicht zur Sünde, wohl aber zur Zierde des Universums, sie mochten dann künftig sündigen wollen oder nicht“. „Wofern nun im All der Dinge keine Geister wären, welche den höchsten Rang der Geschöpfe dergestalt behaupten, dass durch ihre Sünde die Allheit der Dinge geschwächt und gestört werden müsste, so wäre eine grosse Mangelhaftigkeit unter den Geschöpfen, weil Mangel an denjenigen Geschöpfen, ohne welche keine Festigkeit und keine Ordnung der Dinge bestehen würde. Mangelten aber Geschöpfe, welche, sündigend oder nicht sündigend, keine Veränderung in der Ordnung der Dinge hervorbrächten, so wäre wiederum ein sehr

grosser Mangel im Universum, denn derlei Geschöpfe sind vernünftige Seelen, jenen höheren Geschöpfen zwar ungleich an Wirksamkeit, jedoch gleich an Wesenheit, die unter sich noch viele Geschöpfe haben, die bis hinab zur untersten Stufe der Dinge alle preiswürdig sind. Es hat aber noch eine höhere Bestimmung jenes Geschöpf, durch dessen Sünde die Ordnung des Weltalls verschlimmert, jedoch nicht mehr, als durch dessen Nichtdasein verschlimmert wird. Ein Geschöpf von niederer Bestimmung ist dasjenige, dessen Nichtdasein wohl, jedoch dessen Sünde nicht irgend eine Unvollkommenheit im Weltall verursachen konnte.“ Dies ist die dritte Klasse: Thiere, leblose Körper u. s. w. Sie ist freilich unvollkommener als jene Geschöpfe, welche Vernunft und Freiheit haben, und kann ebendeswegen weder sündigen noch nichtsündigen. „Aber auch diese zielt nichts desto weniger durch ihr Dasein das Ganze und dient den weisen Absichten des Schöpfers.“

So ist eine Stufenreihe und in dieser „eine stufenweise Schönheit“, jede in ihrer Art und in ihrer Ordnung, und in dieser wesentlich und nothwendig. „Indem nun im ganzen All der Dinge jedes Wesen die Stelle einnimmt, für welche es tüchtig und würdig ist, und vom Höchsten bis zum Niedersten eine der Gerechtigkeit entsprechende Stufenordnung herrscht, so dass weder ein Wesen aufgehoben, noch eines an die Stelle des andern gesetzt werden könnte, ohne dass das Ganze unvollkommener würde, und da überdies das allerunvollkommenste Sein viel vortrefflicher ist, als das Nichtsein, muss Jeder die gegenwärtige Einrichtung der Welt als die beste und vollkommenste finden. Wer das Gegentheil behaupten wollte, müsste annehmen, entweder dass irgend eine Vollkommenheit nicht existire, was gegen den Begriff des göttlichen Verstandes und Willens; oder dass das eine Wesen an die Stelle des andern gesetzt werden könne, ohne dass entweder das erste oder das zweite Wesen aufhöre, ein Wesen zu sein, und ohne dass die zweckmässigste Ordnung der Dinge gestört werde, was schlechterdings undenkbar. Da nun also das erste wie das zweite unmöglich, so ist auch nicht weniger unmöglich, dass eine bessere

Welt existire als die gegenwärtige. Indem so in der Welt Alles ist, was zum Begriffe einer vollkommenen Welt gehört, und Alles in höchster Zweckmässigkeit und durchgängiger Ordnung vom ersten bis zum letzten der Geschöpfe, muss also Gott in aller und jeder Beziehung auf das Höchste gelobet und gepriesen werden.“

Dies ist Augustins Vorstellung und Idee der Welt; sie bildet die Grundlage für die nähere konkretere Bestimmung.

Die Ordnung der Welt, von der bisher die Rede, nach der Jedes die ihm gebührende Stellung einnimmt, offenbart und bestimmt sich nämlich in Bezug auf die Sünde und den Sünder durch die Strafe, die ihm zu Theil wird, durch das unglückliche Dasein, dem der Sünder verfällt. Durch diese Strafe geschieht der göttlichen Gerechtigkeit Genüge. „Was nämlich Jeder zufolge seiner Natur zu thun schuldig ist gegen Gott, ist eine Schuld, die er Gott zu entrichten hat. Was der Mensch hat, hat er aus Gnaden; denn Gott ist Niemand etwas schuldig; er gibt Alles aus lauter Güte. Wollte Jemand sagen, er sei seinen Verdiensten etwas schuldig, so war er ihm doch gewiss das Dasein nicht schuldig; denn er konnte dem, der noch nicht war, nichts schuldig sein. . . . Wer aber immerhin schuldig ist, wem ist er schuldig als dem, von welchem er die Schuld übernommen hat? Was also der Mensch hat von Natur, das ist er zu thun schuldig gegen Gott, ist eine Schuld, die er Gott zu entrichten hat. Diese Schuld zahlt nun die Seele entweder durch einen guten Gebrauch dessen, was sie empfangen hat, oder durch den Verlust dessen, was sie nicht gut hat gebrauchen wollen. Deswegen bezahlt seine Schuld durch Erduldung des Elends, wer sie nicht bezahlt durch Uebung der Gerechtigkeit; auf beide bezieht sich der Ausdruck: Schuld; es kann daher auch gesagt werden: wer nicht bezahlt durch Handeln, bezahlt seine Schuld durch Leiden. Beides ist indessen in der Zeit nicht so von einander getrennt, dass etwa Einer jetzt nicht thun könnte, was er zu thun schuldig ist, und dann erst später leiden müsste, was er deswegen zu leiden schuldig ist, damit keinen Augenblick die ewige Schönheit getrübt werde, sofern die Schande der Sünde ohne die Zierde

der Strafe erschiene. Allein für ein künftiges Gericht wird Alles aufbehalten, was gegenwärtig nur in geheimster Verborgenheit gestraft wird.“

Fassen wir diese Darstellung Augustins noch einmal in's Auge. Durch die Strafe geschieht Gott ein Genüge und dem fehlerhaften Geschöpfe wird, was ihm gebührt, weil für das, was es selbst für sich erwählte. Insofern ist für Augustin jede Strafe oder Rüge ein Lob des Urbildes, von dem abgewichen wird, d. h. eine Verherrlichung des Schöpfers. Mit andern Worten: die Strafe hebt die Sünde als solche auf in der göttlichen Weltordnung; sie ist die thatsächliche Offenbarung, dass die Majestät des Gesetzes durch die Auflehnung dagegen nicht wirklich verletzt worden sei. Mit der Sünde ist somit die Strafe gesetzt von Gott und in der Idee der Weltordnung. Weit entfernt daher, dass die Strafe an sich etwas Böses wäre, ist sie vielmehr eine nothwendige Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit, und als solche etwas Gutes und Preiswürdiges. „Wie muss darum derjenige gelobt werden, der sowohl das Wollen geboten, als das Können gegeben, nicht weniger das Nichtwollen, wenn gleich zugelassen, doch auch gestraft hat. . . . Es leuchtet daher die Herrlichkeit Gottes eben so sehr aus dem allerunglücklichsten Dasein der Sünder, als aus dem herrlichen und seligen Dasein der Tugendhaften, und offenbar wäre die Welt weniger vollkommen, sowohl wenn der Sünder nicht so unglücklich wäre, als er wirklich ist, als wenn der Gottselige nicht gerade so verherrlicht würde, wie er es wird.“

Ist nun aber, fragt Augustin weiter, ein unglückseliges Dasein, wenn auch nothwendig als Folge der Strafe, nicht gleichwohl ein Zeichen der Unvollkommenheit der Welt? Nein, antwortet er. „Im unglücklichen Dasein ist ja noch immer das Sein; das Sein aber ist in jeder Form vollkommener als das Nichtsein, folglich ist auch im höchsten Grade des Unglücklichseins noch Vollkommenheit. Auch der Unglückliche verwünscht niemals das Sein, — woher sonst der Abscheu vor dem Tode? — sondern stets nur das Unglücklichsein; indem er aber das Unglücklichsein verwünscht, legt er Zeugniss ab für die Vortrefflichkeit des Seins.“ Aber

der Selbstmörder, der im Unmuth über ein höchst unglückliches Dasein sich das Leben nimmt? Hält auch er das Sein für besser als das Nichtsein? Ja, sagt Augustin; „denn er täuscht sich selbst; seine Gesinnung, seine Absicht, sein Gefühl widerlegt seinen Wahn, ist wahrer als dieser. Oder nicht? Er steht ja in dem Wahne, aus der unerträglichen Unruhe durch seinen Selbstmord zur Ruhe zu gelangen. Seine Absicht geht demnach nicht auf das Nichts, sondern auf das Sein, denn Ruhe ist ein vollkommeneres Sein als Unruhe, und er irrt sich nur in seiner Meinung oder Vorstellung des Seins, nicht im Gefühle desselben.“

Dies ist aber nicht die einzige Art und Weise, wie Augustin das Uebel und Elend rechtfertigt und als in vollem Einklang mit der Vollkommenheit der Welt darstellt. Er thut dies auch noch in anderer uns theilweise schon bekannter Manier. „Jegliches Elend dient unverkennbar dazu, im All der Dinge jene Stelle auszufüllen, welche Seelen gebührt, die freiwillig der Sünde dienstbar geworden.“ Wer aber die Sünde aufgehoben wissen wollte, müsste auch die menschliche Freiheit aufgehoben wünschen; nun aber ist diese eine Vollkommenheit, und zwar viel vollkommener als die Nichtfreiheit; „mithin würde der Gedanke, das unglückliche Dasein in der Welt als Zeichen der Unvollkommenheit der Welt zu setzen, gerade das Vollkommene zerstören und an desselben Stelle das Unvollkommene setzen.“

Was Augustin bis jetzt entwickelt, geht auf die Strafe an sich, und wie sie an und für sich schon gut sei. Er geht aber noch weiter. Nicht blos an sich ist sie ihm gut, sondern auch für den Sünder, das Subjekt der Strafe; denn eben dies, dass er unglücklich ist und dies verwünscht, soll in ihm ein Verlangen nach dem (wahren) Sein, nach der Seligkeit hervorrufen, ein Verlangen, das zugleich die mächtigste Triebfeder zur Tugend ist.

Die Strafe der Sünde ist somit unserm Augustin nicht blos eine Genugthuung der Gerechtigkeit Gottes, eine Reparation der Sünde, sondern auch für den Sünder, wenn wir so sagen sollen, der Anfang seiner Heilung, die negative Erlösung; nur dass zu dieser auch die positive noch hinzutreten muss.

Wenn nun so trotz oder mit dem Uebel und dem Bösen nichts Unvollkommenes ist, jene sich vielmehr mit der Idee einer göttlichen Weltordnung gar wohl vereinen lassen, folgt daraus nicht, dass die Wirklichkeit der Sünde und unser Elend zur Vollkommenheit des Weltalls nothwendig seien, und dass, „falls wir selige Wesen geblieben wären, das Universum nicht vollkommen gewesen sein würde? Wie könnte dann aber die Strafe der Sünden gerecht sein, wenn ohne Sünden die Welt und die Menschen unvollkommen wären?“ Diese Einwürfe verneint Augustin. Er unterscheidet nämlich zwischen der Wirklichkeit und der Möglichkeit. Diese war nothwendig, jene nicht. Die Möglichkeit aber, wo sie durch beliebiges Wollen freier Wesen und in dieser Hinsicht Wirklichkeit wird, hat der Idee der göttlichen Ordnung, der ewigen Vollkommenheit gemäss, die Strafe, das unglückliche Dasein zur Folge, durch welche der Sünder mit der göttlichen Ordnung wieder in Einklang gebracht wird. „Wirkliche Sünde aber war nicht nothwendig, wohl aber Seelen, die als solche ihrer Natur und Wesenheit zufolge sündigen können und sündigend nothwendig unselig werden. Wenn nach aufgehobener Strafe die Unseligkeit fort dauerte, oder wenn die Unseligkeit schon vor der Sünde da wäre, würde allerdings die Ordnung des Weltalls entstellt. Wenn aber Sünden geschehen würden, ohne dass sie Unseligkeit zur Folge hätten, würde die Bosheit nicht weniger die Ordnung der Dinge zerrütten. Bleiben aber Alle, die nicht sündigen, selig, so ist zwar das All der Dinge vollkommen, jedoch auch nicht weniger vollkommen, wenn Alle, welche sündigen, unselig werden. Demnach ist die Vollständigkeit und Vollkommenheit des Universums, in welchem Seelen sind, die sündigend so nothwendig unselig werden, als recht handelnd sie selig bleiben, in Bezug auf alle Wesen.“ Gehörte die Sünde und damit die Strafe nothwendig zur Wirklichkeit der Welt, so müssten sie wesenhaft sein. Beide aber, Sünde und Strafe, sind nicht „Selbstwesen“, sondern nur „Veränderungen“ an den Wesen, jene am freien Willen (der in seiner Wahrheit ohne die Sünde ist), diese an der göttlichen Gerechtigkeit, deren Folge sie ist.

Durch die Sünde und deren Strafen ist somit nach

Augustin kein alterirendes Moment in die Weltordnung gekommen, da sie so ist, „dass in den vernünftigen Menschen, sie mögen sündigen oder nicht sündigen, die ewige Schönheit auf die zweckmässigste Weise zum Vorschein kommt.“ Und zugleich ist alle Nothwendigkeit der Sünde ausgeschlossen. So bleibt es dabei: es ist die beste Welt. Gleichwohl verwahrt sich Augustin gegen die Meinung, dass nur so und nicht anders Gott diese Welt hätte erschaffen können, oder dass die geschaffene Welt, so, wie sie nun ist (empirisch), werden musste, so nämlich, dass die Menschen sündigten, die Engel nicht; dass aber, wenn es anders geworden, wenn z. B. auch die Engel gesündigt hätten, wie sie nun nicht gesündigt haben, und wie es Gott vorausgesehen, dass sie es nicht werden, „Gottes unaussprechliche Macht das All der Dinge nicht dergestalt in Ordnung gehalten haben würde“. Gegen eine solche Meinung protestirt Augustin. „Obwohl es keine bessere Ordnung der Dinge gibt, als diejenige, wo die Macht der guten Engel in der Einrichtung des Weltalls den ersten Rang einnimmt, so würde dennoch, wenn auch die Engel gefallen, Gott sein Reich in der besten Ordnung erhalten haben. Hätte es doch seine Güte weder verdriessen, noch seine Allmacht beschweren können, andere Wesen zu schaffen an jener Stelle. Und wäre auch eine noch so grosse Anzahl jener Engel nach Verdienst verdammt worden, so wäre auch dann die göttliche Ordnung nicht beeinträchtigt worden, weil jedem, so viele derselben gewesen, die angemessenste und gebührendste Art in der Verdammniss angewiesen worden. Wohin demnach nur immer unsere Betrachtung sich wenden mag, des unaussprechlichsten Lobes und Preises würdig findet sie Gott, welcher das All der Dinge nicht nur so gut als möglich geschaffen hat, sondern auch nicht weniger gerecht regiert.“

Was sollen wir nun zu dieser Augustinischen Theodizee sagen? Es gibt einen doppelten Optimismus in der Kirche: einen solchen, welcher sich nur auf die ursprüngliche, und einen solchen, welcher nicht bloß auf die ursprüngliche, sondern auch auf die gegenwärtige Gestalt der Welt sich ausdehnt und mithin nicht bloß die Möglichkeit, sondern auch die

Wirklichkeit des Bösen mit der grösstmöglichen Vollkommenheit der Welt auszugleichen sucht. Augustins Theodizee ruht nun allerdings auf einem Optimismus; aber sein Optimismus umfasst beide Formen, von denen wir gesprochen. Weder die Möglichkeit, noch die Wirklichkeit des Uebels, des Bösen, der Sünde ist in seiner Theodizee ausgeschlossen, ohne dass doch der Unwandelbarkeit des göttlichen Weltplanes Eintrag geschieht. Die Möglichkeit nicht. Man könnte zwar sagen, mit der Freiheit sei immer ein Prinzip möglicher Zufälligkeit und Willkürlichkeit im Handeln gegeben, und wenn diese Möglichkeit zur Wirklichkeit werde, so müsse ein solches, seinem Begriffe nach unberechenbares Handeln überall störend eingreifen in den göttlichen Weltplan; Augustin aber erwidert dann: Gott habe die Selbstentscheidungen dieser Freiheit zur Voraussetzung seines Weltplanes gemacht und ihn mit Beziehung auf jene entworfen. Die Möglichkeit der Störung sei nicht ausgeschlossen, sondern eingeschlossen in die göttliche Weltordnung, die in so grossem Style angelegt sei, dass sie dadurch nicht alterirt werde in ihrem Wesen. Aber auch die Wirklichkeit nicht. Man könnte zwar sagen, die wirkliche Sünde könne nicht im Plane Gottes gelegen haben; Augustin aber erwidert, die Wirklichkeit der Sünde in der Welt sei nur insofern in die göttliche Weltordnung eingeschlossen, sofern sie in derselben von Gott zugleich aufgehoben sei durch ihre Strafe und die Erlösung. Was nun freilich die Nothwendigkeit des Bösen betrifft, dass nämlich das Böse im Einzelnen als Bedingung einer höheren Harmonie des Ganzen erforderlich sei, diese Ansicht hat Augustin stets von sich abgewiesen. Er kannte keine Nothwendigkeit irgend einer Welt an, in dem Sinne nämlich, dass sie so und nicht anders hätte von Gott erschaffen werden und nun sein müssen, am wenigsten aber eine Nothwendigkeit des Bösen in der Weltordnung. Nur des Bösen Möglichkeit und Wirklichkeit, wie sie mit Gott zu vereinigen, wies er nach. Doch war er weit entfernt zu verkennen, dass, wie nun die Sünde im Menschen sei, sie unter der Leitung der Gnade Gottes (d. h. nicht an und für sich) für den Menschen auch noch von fruchtbaren Folgen sein könne.

b. Der donatistische Streit.

1. Geschichte
des donatisti-
schen Streits.

Noch war die manichäische Kontroverse nicht beendet; Augustinus stand kaum in der Mitte derselben; er war noch Presbyter. Da sah er sich auch schon wieder in einen neuen Streit hineingezogen, einen viel tiefern, gefährlichern als der manichäische, einen rein innerkirchlichen, fast schon von Anfang des Jahrhunderts an die nordafrikanische Kirche zerwühlenden und noch immer nicht zu einem Abschluss gediehenen. Was Wunder, wenn dieser ihm ungleich mehr Sorgen und Kummerniss machte! Wir meinen das donatistische Schisma und den Kampf, der darüber immer auf's Neue entbrannte.

Zum bessern Verständniss müssen wir hier etwas weiter ausholen.

Das Schisma der Donatisten war entstanden aus Veranlassung der Verfolgung des Diokletian. In seinem Verfolgungsedikte vom Jahre 303 hatte nämlich der Kaiser zu den frühern Gewaltmaassregeln gegen die Christen noch den neuen Befehl hinzugefügt, dass man allerorten nach den heiligen Glaubensurkunden der Christen, nach den Bibeln, fahnden, sie einziehen und verbrennen solle, unter Androhung der Todesstrafe gegen diejenigen, welche die Auslieferung derselben verweigerten. Während sonst in Afrika die Edikte Diokletians nicht allzu strenge gehandhabt wurden, scheinen die Behörden besondern Werth darauf gelegt zu haben, gerade diese Verordnung in ihrem ganzen Umfange zur Ausführung zu bringen.

Verschieden war das Verhalten der Christen hiebei. Viele begnügten sich, bei der Oberflächlichkeit, mit der die

Hausdurchsuchungen oft abgehalten wurden, die Beamten zu täuschen und statt der Schriften beliebige andere Bücher auszuliefern; wieder andere, selbst Kleriker, gaben ohne Weiteres ihre Bibeln heraus und wurden darum Traditoren, Auslieferer, genannt; sie pflegten sich unter Hinweisung auf ähnliche Vorkommnisse im alten Testamente damit zu entschuldigen, ein Menschenleben sei denn doch mehr werth als ein geschriebenes Buch.

Dieser milderen Partei, die, freilich auf Kosten der Wahrhaftigkeit, es mit dem Ausliefern der Schriften nicht so genau nahm, trat besonders im nordöstlichen Afrika, wo noch von den Zeiten des Montanismus her ein energischerer und excentrischerer Geist gewissermaassen heimisch war, eine strengere Partei entgegen, die in jeder Auslieferung der Bibel eine Verläugnung des Glaubens sah und unter allen Umständen das Märtyrerthum anempfahl.

Der damalige Bischof von Karthago, Mensurius und sein Archidiakon Cäcilianus gehörten zur mildern, besonnenen Partei. Mensurius selber hatte bei einer Durchsuchung der Kirche zu Karthago die Bücher versteckt und statt ihrer häretische Schriften untergeschoben. Schon das machte ihn bei den strenger Gesinnten verdächtig; den tiefsten Hass dieser Partei aber luden er und sein Archidiakon auf sich durch ihr Verfahren gegen die gefänglich eingezogenen Christen. Viele lagen nämlich in den Kerkern, weil sie sich der Auslieferung der Bibeln geweigert hatten; doch war dies nicht immer aus den lautersten Beweggründen geschehen: Manche hatten sich voreilig zum Märtyrerthum gedrängt, andere hatten sich aus Eitelkeit oder um ihr früheres Leben zu bemänteln, mit dem Heiligenschein eines Märtyrers zu umgeben gesucht. Das hinderte aber einen grossen Theil der karthagischen Christen, besonders des weiblichen Geschlechtes nicht, diesen Gefangenen fast abergläubische Verehrung zu erweisen: Tag und Nacht waren ihre Kerker förmlich belagert und Speise und Trank wurde ihnen in Hülle und Fülle gebracht. Gegen diese übertriebene Verehrung eiferte Mensurius; und als er mit Worten nichts ausrichtete, gab er seinem Archidiakon den Auftrag, den Zudrang zu den

Gefängnissen so viel als möglich zu hindern, was dieser vielleicht etwas rücksichtslos und unbesonnen ausführte. Das gab den Anstoss, dass sich gegen den Bischof und den Archidiacon eine Gegenpartei bildete, die an Macht und Einfluss stetig wuchs. Zu ihr gehörte auch eine bigotte, aber wegen ihres grossen Reichthums sehr angesehene Spanierin, eine Wittwe, Lucilla, die vom Bischof wegen ihres Aberglaubens früher öffentlich getadelt worden war und nun gerne die Gelegenheit ergriff, sich für den erlittenen Schimpf zu rächen. Aber auch die eingekerkerten Bekenner liessen keine Gelegenheit unbenützt, die sie Besuchenden gegen den Bischof aufzustacheln. Es fehlte nicht mehr viel zu einer vollständigen Spaltung. Das sollte indess Mensurius nicht mehr erleben; durch einen plötzlichen Tod 311 wurde er allen weiteren Wirren entzogen.

An die Stelle des Mensurius wurde, zwar in Abwesenheit der numidischen Bischöfe, sein gleichgesinnter Archidiacon Cäcilianus gewählt und von Felix, Bischof von Aptunga, geweiht. Er hatte aber eine Gegenpartei gegen sich: vorerst eben jene numidischen Bischöfe, ihren Primas, Secundus von Tigisis, an der Spitze, der schon gegen Mensurius gewesen und ein Mann von schwärmerischer, excentrischer Art war; dann in Karthago selbst alle strenger Gesinnten, voran die Lucilla; endlich einige Presbyteren der karthagischen Kirche, bei denen sich persönlicher Unwille, dass der Archidiacon ihnen vorgesetzt worden, mit excentrischen Ansichten vereinigen mochten. Als nun die numidischen Bischöfe in Karthago, etwa 70 an der Zahl, eintrafen, sei es ungerufen, oder wie Cäcilians Partei will, durch die Lucilla und die mit ihr Verbundenen aufgefordert, weigerten sie sich, Cäcilians Wahl anzuerkennen. Der ihn ordinirt, den Felix, klagten sie als einen Traditor an, dessen Ordination somit ungültig sei, und dann, als Cäcilian sich von den numidischen Bischöfen ordiniren lassen wollte, diesen selbst und seinen Vorgänger Mensurius als des gleichen Vergehens schuldig. Sofort wählten sie einen Gegenbischof, den Lector Majorinus, einen Günstling der Lucilla, nach dessen frühem Tode (315) Donatus, mit dem Beinamen „der Grosse“, gewählt wurde.

Nach ihm, der bald an die Spitze der schismatischen Partei trat, erhielt diese denn auch den Namen — die donatistische. Cäcilian aber wurde, weil er sich von einem Traditor habe ordiniren lassen, von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen.

So war nun eine Spaltung in der afrikanischen Kirche faktisch vorhanden. Persönliche Motive waren dabei im Spiel gewesen; aber der Hauptgrund, das lässt sich nicht verkennen, lag in der Differenz der kirchlichen Ansichten. Und diese innerliche Spaltung hatte schon bestanden, ehe es zur äusserlichen kam.

Die schismatische Partei wuchs; bald theilte sich die ganze afrikanische Kirche. Die Donatisten wurden, so zu sagen, eine wahre Nationalpartei. Das darf uns nicht wundern: die Richtung lag in der Zeit und in Afrika war Boden für sie.

Kaiser Konstantin hatte in diesen Jahren (seit 312) die Herrschaft über das römische Afrika erhalten. Er nahm alsbald Partei und zwar, unter dem Einflusse seines Hofbischofs, des Hosius von Kordova, gegen die Donatisten, die durch ihr gewaltthätiges Verfahren die von ihm aus politischen und religiösen Gründen gleich sehr gewünschte Einheit der Kirche zerstörten. Bei jeder Gelegenheit zeigte er seine Vorliebe für die katholische Partei und die Anhänger des Cäcilian, so dass dieser sich endlich bewogen fühlte, bei dem kaiserlichen Prokonsul Afrika's, Anulinus, mit einer Beschwerdeschrift gegen die Donatisten einzukommen und ihre Bestrafung zu beantragen. Nun wandten sich auch die Donatisten, um nicht ungehört verdammt zu werden, an den Kaiser und baten ihn, er möchte die ganze Angelegenheit von einer Versammlung gallischer, neutraler Bischöfe, untersuchen lassen. Konstantin willfahrte dem Gesuche gern und übertrug die Untersuchung dem Bischof Melchiades von Rom mit drei gallischen Bischöfen; jener zog noch fünfzehn italienische Bischöfe zu Rathe. Vor diesem Gericht sollte Cäcilian mit zehn Bischöfen, die ihn anklagen, und zehn, die ihn vertheidigen sollten, erscheinen. Der Urtheilsspruch (313) fiel zwar gegen die Donatisten aus, war aber in der

Form so schonend als möglich; Cäcilian wurde selbstverständlich freigesprochen und in seinem Amte belassen, doch auch den Donatisten die Kirchengemeinschaft durchaus nicht abgesprochen; wo in einem Orte etwa zwei Bischöfe ordinirt und im Amte seien, solle der, der zuerst eingesetzt worden, ohne Rücksicht auf seine Parteistellung im Amte verbleiben, der andere aber bei der nächsten Erledigung eines Bischofsitzes berücksichtigt werden. Der Kaiser bestätigte diesen milden und versöhnlichen Entscheid und meinte damit die Sache abgethan zu haben. Doch irrte er sich. Die Donatisten wandten sich neuerdings an ihn, beklagten sich über die oberflächliche, flüchtige Untersuchung der Sache und den eben desswegen auch ungerechten Entscheid, denn einen ihrer Hauptbeschwerdepunkte gegen Cäcilian, dass er nämlich von Felix, einem Traditor, geweiht worden und seine Ordination deshalb ungültig sei, habe man gar nicht geprüft. Da liess Konstantin auch noch die Beschuldigungen gegen Felix in der gewöhnlichen gerichtlichen Form zu Karthago untersuchen. Auch berief er eine neue Kirchenversammlung nach Arelate (Arles) zur endgültigen Entscheidung. Das Ergebniss beider Untersuchungen blieb das gleiche: Felix wurde zu Karthago für unschuldig erfunden; zu Arles entschied man sich gleichfalls gegen die Donatisten. Von diesem Spruch appellirten die letzteren nun an den Kaiser selbst. Konstantin war höchlich betroffen und unwillig, dass man von einem bischöflichen Gerichte in einer kirchlichen Angelegenheit an sein Tribunal appellirte. Doch nahm er die Appellation an und hörte die Häupter der beiden Parteien, den Cäcilian und Donatus zu Mailand im Jahr 316 an; aber auch seine Entscheidung fiel zu Gunsten Cäcilian's aus. Noch einen letzten Versuch zur Versöhnung und Vergleichung der Parteien machte der Kaiser; er internirte die beiden Parteihäupter zu Brescia und schickte zwei Bischöfe, seine Vertrauensmänner, nach Karthago, um darüber zu unterhandeln, dass Cäcilian und Donatus von ihrem bischöflichen Amte gleicherweise zurücktreten und eine neue Bischofswahl stattfinden sollte. Als aber die Verhandlungen sich in die Länge zogen, wusste Donatus aus Brescia zu entfliehen und

nach Karthago zurückzukehren, und auch Cäcilian folgte ihm nach. Mit erneuter Wuth brach der Streit aus.

Nun aber, nach so vielen Versöhnungs- und Friedensversuchen, war die Geduld des Kaisers erschöpft. Was die Milde nicht zuwege gebracht, sollte die Gewalt durchsetzen. Es erschienen Staatsgesetze gegen die Donatisten; die Kirchen sollten ihnen entrissen, ihre Versammlungsplätze konfisziert werden. Sie selbst wurden als Verletzer der kaiserlichen Gesetze betrachtet, verbannt, ja sogar zum Tode verurtheilt. Ein kaiserlicher Comes, Ursacius, sollte ihre Vereinigung mit der herrschenden Kirche erzwingen. Vielleicht meinte Konstantin, auf diese Weise die Spaltung im Keime ersticken zu können. Es war aber nicht möglich: die Kluft wurde nur um so grösser. Denn in Donatus besass die Partei einen Führer, den auch die strengsten Gewaltmaassregeln nicht zum Nachgeben bringen konnten. Er war ein Mann von excentrischer Art, von unternehmendem Geiste, wilder, feuriger Beredsamkeit, wissenschaftlich sehr tüchtig geschult, in seinem Lebenswandel durchaus ohne Blößen und ehrfurchtgebietend, dabei sehr thätig und unter den Widerwärtigkeiten, die ihn oder die Seinigen trafen, klug und standhaft; ganz geeignet, wie man sieht, zu einem Parteihaupte. Selbst Augustinus nennt ihn einen kostbaren Stein, der leider nicht im Verbande der Kirche geblieben, und stellt ihn hinsichtlich seiner hervorragenden geistigen Begabung und Bildung dem Cyprian zur Seite. Die Macht seiner Persönlichkeit war so gross, dass selbst Bischöfe, die in den Verfolgungen sich schwach gezeigt, ihm ihre Schuld bekannten und zu seiner Partei übertraten. Von den Seinigen „der Grosse“ genannt, sogar zum Wunderthäter gestempelt, von der Gegenpartei geschildert als ein nur von Stolz und Eitelkeit übernommener Mensch, ist es ihm ergangen, wie allen Führern heftig bestrittener Parteien, eben so unmässig gepriesen als bis zur sichtbarsten Ungerechtigkeit verkannt zu werden.

Dieser Donatus nun gab seiner Partei neuen Schwung. Aber auch die Sache selbst liess sich nicht so dämpfen, wie Konstantin meinte. Er sah in ihr wohl die äusserliche Er-

scheinung, nicht aber den tiefern Grund. Die gewaltsamen Maassregeln trieben die ohnehin nach ihrem ganzen Wesen excentrische Richtung bis zum Fanatismus. Wir sprechen von den Circumcellionen, der streitbaren Mannschaft der Donatisten, die in ihrer Todesverachtung und Todeslust zu den äussersten Erscheinungen des Fanatismus gehören. Sie schwärmten auf dem platten Lande umher; unstät, wie sie waren, erhielten sie von ihrem Streifen um die Bauernhöfen (cellae) ihren Namen. Sie selbst nannten sich „eine heilige Schaar“, „Streiter Gottes“. „Aller nützlichen Arbeit sich entmüssigend, grausam gegen Anderer Leben, das eigene für nichts achtend“: so beschreibt sie Augustinus; fanatisch gegen die Katholiken, besonders deren Priester, die sie beraubten, misshandelten, tödteten, waren sie eben so fanatisch gegen sich selbst; Märtyrer zu werden — was noch als das Höchste galt in jener Zeit und sündentilgende Kraft haben sollte — zerschmetterten sie heidnische Götzenbilder, stürzten sich von hohen Felsen in Abgründe herab oder in Feuer und Wasser; nöthigten wohl auch Andere, indem sie ihnen den Tod drohten, ihnen (den Donatisten) das Leben zu nehmen. Mit diesen Ausbrüchen fanatischer Wuth gingen oft grobe Ausschweifungen Hand in Hand. Man sah Haufen von Circumcellionen, welche die Nächte mit schlechten Weibern in Gelagen zubrachten und sich am andern Morgen mitsamt den Werkzeugen ihrer Lüste selbst entleibten. So wenigstens wird von der Gegenpartei berichtet.

In diesen Circumcellionen offenbart sich der Donatismus in seinem nackten Extrem. Man findet da drei Momente beisammen: den dem Donatismus überhaupt eigenthümlichen Subjectivismus, dann das heisse afrikanische Blut, und endlich den Stachel der Verfolgung. Diese Circumcellionen sind aber nur das Extrem des Donatismus, nicht dieser selbst, und nicht zu verwechseln mit den Besonnenen unter den Donatisten; auch kamen sie nicht gleich zum Vorschein, sondern erst im Verfolge; übrigens wurden sie, dies lässt sich nicht läugnen, von den donatistischen Bischöfen gebraucht, um durch sie kaiserliche Edikte zu hintertreiben. Sie waren bald sehr gefürchtet.

Konstantin kam indessen bald zur Einsicht, dass hier gewaltsame Maassregeln, statt auszureichen, nur den Stand der Dinge verschlimmern. Schon im Jahre 317 erliess er ein Reskript an die nordafrikanischen Bischöfe und Gemeinden, in welchem er erklärte, dass hier nur von Gott Hülfe zu erwarten sei; bis diese erscheine, bat er sie Geduld zu üben, das von den Circumcellionen ihnen zugefügte Unrecht nicht mit Unrecht zu vergelten; auf diese Weise würden sie die Gegenpartei am leichtesten überwinden, und es würde diese dann bald in sich selbst zu Grunde gehen. Und als die Donatisten ihm im Jahr 321 eine Bittschrift überreichten, worin sie um Zurückberufung ihrer Bischöfe baten und zugleich erklärten, sie würden nie und nimmer mit seinem Bischof, dem Schurken (Cäcilian), in Verbindung treten, lieber würden sie Alles über sich ergehen lassen, erkannte er an diesem Tone, wie gefährlich es sei, den Fanatismus durch Verfolgung zu wecken und zu reizen. In einem Reskript an den Vikarius Verinus im nördlichen Afrika gewährte er ihre Bitte und gab ihnen gänzliche Freiheit, nach ihrer Ueberzeugung zu leben; er verabscheue sie, aber das sei eine Sache, welche vor das Gericht Gottes gehöre; diesem überlasse er sie. Und als sie eine Kirche, die er den Katholiken zu Cirta (Konstantine) hatte erbauen lassen, mit Gewalt an sich rissen, liess er eine neue auf seine Kosten wieder aufbauen, ohne von den Donatisten Schadenersatz zu fordern.

Nichts konnte inkonsequenter sein als dies Verfahren Konstantins. Erst nimmt er gleich Anfangs Partei trotz seiner Toleranzerklärung, greift dann weltlich ein, was ihm freilich die Donatisten, doch zunächst nur um seine Parteilichkeit aufzuheben, nahe genug legten; dann, zur Ueberzeugung gekommen, dass so nur Oel in's Feuer gegossen würde, lässt er sie nicht blos gewähren, sondern lässt ihnen auch ungestraft hingehen, was sie überhaupt, d. h. auch bürgerlich, verfehlen. So kommt er von einem Extrem zum andern; hat er Anfangs zu viel gethan, so that er am Ende zu wenig; hat er sie erst auf weltlichem Wege zur kirchlichen Einheit zwingen wollen, so lässt er sie nun Kirchen niederreißen, die er gebaut, ohne sie zu strafen. Solch

eine Politik konnte nur von den übelsten Folgen sein. Durch seine anfängliche Verfolgung hat er ihren Fanatismus aufgerührt, durch seine spätere Laxheit sie übermüthig gemacht. So war die rechte Mitte verloren.

Inzwischen waren die Donatisten immer mächtiger geworden; sie waren bereits eine Macht in Afrika. Weiter aber verbreiteten sie sich nicht; in Rom hatten sie nur eine kleine Gemeinde, und alle Kirchen in Europa und Asien erkannten den Caecilian als den rechtmässigen Bischof von Karthago an.

Nach Konstantins Tod, 337, fiel Afrika an Konstans. Der neue Kaiser hielt die Linie seines Vaters inne; er wollte zunächst keine Gewaltmaassregeln und versuchte Bestechungen und Lockungen. Zwei kaiserliche Kommissäre, Paulus und Makarius, reisten im Lande umher, theilten im Namen des Kaisers Geld an die Armen aus, schenkten folgsamen Gemeinden kostbare Kirchengeräthe und liessen zugleich Ermahnungen ausgehen, der Einheit nicht zu widerstreben. Was man damit wollte, war klar. Als man zum Donatus von Karthago, dem Haupte der Sekte, kam, wies er die Kommissäre ab mit den Worten: „Was hat die Kirche mit dem Kaiser zu schaffen?“ Das wurde nun die Losung. In diesem Geiste wurde an die Gemeinden geschrieben, gepredigt: von der Verweltlichung der Kirche, von der Staatskirche rühre alles Unheil her. „Derselbe Satan, der einst unter heidnischen Kaisern die Seelen durch Furcht vor Martern zu besiegen gesucht, umstrickt sie jetzt in Zeiten des Friedens durch schmeichlerische Worte, ködert Elende durch eitlen Ruhm, angelt Habsüchtige mit Freundschaft der Kaiser und irdischen Geschenken.“

Auf's Neue entzündete sich der Fanatismus. Wilder als je erhoben sich die Circumcellionen, bei denen kommunistische Anschauungen, die in dem Zustande des nordafrikanischen Landvolkes ihre Nahrung fanden, zu den religiösen schlugen. Gedrückt, wie sie waren, wollten sie eine bessere Ordnung der Dinge herbeiführen. Sie nannten sich Beschützer aller Unterdrückten und Leidenden, eine heilige Schaar, welche für das göttliche Recht kämpfe. Sie hielten

sich für berufen, mit Gewalt eine neue Ordnung zu gründen, die dem Christenthum mehr entspräche, der Sklaverei, dem gesellschaftlichen Zustande ein Ende zu machen. Es gemahnt an die Wiedertäufer und Bauernbewegungen in der Reformationszeit.

Was Wunder, wenn es wieder zu Gewaltmaassregeln kam. Aber man beschränkte sich nicht, die Fehlenden zu bestrafen für ihre bürgerlichen Vergehen; man zwang auch zur Gemeinschaft mit der katholischen Kirche. Wer sich nicht fügte, flüchtete sich oder wurde exilirt, und gerade die angesehensten Bischöfe, unter ihnen Donatus selbst, der in der Verbannung starb, erlitten dies Schicksal. Das nannte man: die Unruhen dämpfen, die Union bewerkstelligen. Man hatte die Vereinigung erkaufen wollen; als es fehlschlug, erzwang man sie.

Als Julian zur Regierung kam, änderte sich der Zustand. Der Kaiser proklamirte allgemeine Religionsfreiheit und berief alle von Konstantius verbannten Bischöfe zurück. Wir kennen die Motive. Es kann uns nicht befremden, wenn daher auch die donatistischen Bischöfe an ihn, „als bei dem allein das Recht gelte“, mit der Bitte sich wandten, die ungerechten Verfügungen, die gegen sie erlassen worden, zurückzuziehen. Sofort erliess der Kaiser ein Edikt, nach welchem Alles, was unter der vorigen Regierung ungesetzlicher Weise gegen sie unternommen worden, zurückgenommen wurde. Triumphirend kehrten sie heim, an ihrer Spitze Parmenianus, der nach dem Tode des Donatus im Exil zum Bischof von Karthago geweiht worden war, nach Geist und Charakter ein ebenbürtiger Nachfolger des Donatus. Mit Hülfe der kaiserlichen Beamten rissen sie Alles, was sie früher besaßen, wieder an sich und noch vieles Andere dazu. Wohl mochten die Katholiken nicht überall gutwillig weichen; um so leidenschaftlicher verfahren die Donatisten, mit Gewaltthätigkeiten, mit Fanatismus. Kirchen und Kirchengeräthe, die ihnen abgetreten werden mussten, betrachteten sie als befleckt durch den Gebrauch, welchen die Katholiken unterdessen davon gemacht. Die Altäre schabten sie ab oder rissen sie nieder; Wände und Fussböden säuberten sie durch

Abwaschung; geweihten Jungfrauen, welche von den Katholiken zu ihnen übertraten, nahmen sie die Kopfbedeckung, die bei jenen üblich war, bestreuten ihre Häupter mit Asche und nöthigten ihnen Schleier nach donatistischem Zuschnitte auf. Selbst die Leichen von Katholiken sollen sie aus ihren Kirchhöfen hinausgeworfen haben. Es war ganz eine wilde Reaktion, die sich Luft machte, als der politische Druck aufgehört hatte.

Unter den folgenden Kaisern, besonders unter Gratian 377, erfolgten wieder Gewaltmaassregeln gegen diese „kirchenräuberischen Wiedertäufer“ in steigendem Grade, theilweise hervorgerufen durch die Katholischen. Sei es nun aber, dass sie nicht exequirt wurden, oder dass sie die beabsichtigte Wirkung verfehlten, — die Donatisten blieben, ja wuchsen und waren im nördlichen Afrika bereits zahlreicher als die Katholischen. Sie waren auf ihrem Höhepunkt. Eben damit hatten sie aber auch die erste Stufe ihres Falls erreicht. Was sie bisher stark gemacht und einig, war der gemeinschaftliche Hass gegen die Katholiken, war die Verfolgung von daher. Nun aber, auf dem Höhepunkt, da sie, wie es schien, für einige Zeit vom Staate weniger zu befürchten hatten, kehrten sie sich gegen sich selbst. Seit dem achten Jahrzehend des vierten Jahrhunderts fingen sie an, sich selbst wieder in viele Parteien zu spalten. Wir nennen Tychonius, der die Mitte zu halten suchte zwischen den Katholiken und den Donatisten, doch wohl nicht eigentlich eine Partei bildete; dann die Rogatisten, die zwischen den Jahren 360 und 370 entstanden, aber um's Jahr 408 nur noch 10—12 Bischöfe zählten; dann die Claudianisten und Urbanenses. Näheres von ihren Prinzipien wissen wir nicht. Persönliche Reibungen mochten ein nicht unbedeutendes Moment sein. Die bedeutendste Spaltung unter den Donatisten bildeten aber die Maximianisten. Um's Jahr 392 war Parmenianus, der donatistische Bischof von Karthago, gestorben, dessen gewandtes Führertalent allein die bereits zerbröckelnde Partei noch hatte zusammenhalten können. Sein Nachfolger wurde Primianus, ein hochmüthiger und gewaltthätiger Mann, aber, wie es scheint, in Bezug auf die Kirchenzucht mehr

einer laxeren Observanz sich zuneigend; wenigstens machte man ihm zum Vorwurf, er habe gegen den Willen der übrigen Kleriker und der Gemeinde Unwürdige in die Kirchengemeinschaft aufgenommen. Es bildete sich eine strenger gesinnte Gegenpartei, die ihr Haupt in dem Diakonus Maximianus fand, einem entfernten Blutsverwandten des Donatus. Es kann hier nicht der Ort sein, dieser inneren donatistischen Spaltung weitläufig zu folgen; dieselben Verhältnisse wiederholen sich in ihr, nur auf donatistischem Boden, wie zu Anfang des ganzen Schismas. Primian wollte durch eine Versammlung seiner Geistlichen den Maximian exkommunizieren lassen, und als er es nicht durchsetzen konnte, sprach er eigenmächtig die Exkommunikation aus. Maximian suchte und fand Schutz bei den benachbarten donatistischen Bischöfen; diese beriefen zwei Synoden, vor denen sich Primian verantworten sollte, und setzten ihn zuletzt, da er den Vorladungen keine Folge leistete, ab und machten den Maximian zum Bischof. Aber auch Primian berief Gegenversammlungen, setzte hinwieder den Maximian ab und Alle, die ihn geweiht. Nun gegenseitiger Kampf, Hass, Verdammung! Primian, das Haupt der altdonatistischen Partei, verfuhr gegen die Maximianisten, nicht ohne Mithülfe der weltlichen Obrigkeit und weltlicher, gegen die Häretiker und Schismatiker gerichteter Gesetze, ganz, wie sie, die Alt-Donatisten, von den Katholischen erleiden zu müssen sich so oft beklagt hatten. Besonders wüthete der so berühmte Bischof Optatus von Tamaguda in Numidien, auch der gildonianische Optatus genannt von seiner Verbindung mit dem heidnischen Feldherrn Gildo. Diese Alt-Donatisten sind übrigens weitaus die Mehrzahl. Wir lesen denn auch, dass von den Maximianisten nach und nach viele wieder in die Gemeinschaft der Alt-Donatisten zurückgekehrt seien. Sie wurden aber nicht, wie mit den Katholiken dies geschah, umgetauft. Doch pflanzte sich die Partei noch in's fünfte Jahrhundert hinein.

Wir sehen, die Donatisten befanden sich bereits auf der absteigenden Linie. Die Grundsätze, die sie in's Leben gerufen, hatten sie in ihrem Parteiinteresse selbst aufgegeben.

Wo war ihre strenge Sittenreinheit, seit sie Optatus zum Führer genommen? Wo ihre Losung: die Kirche hat nichts mit dem Staate zu thun, seit sie die Maximianisten mit Staatshülfe verfolgt? Wo die Forderung ihrer Wiedertaufe, seit sie die Maximianisten ohne Wiedertaufe aufgenommen? Sie waren rein zur Partei geworden, und als Partei in sich selbst im Zerfallen.

In der That, jetzt war es Zeit, dass ein Mann der katholischen Kirche aufstand, der mit überlegener Kraft diese Widersprüche aufdeckte, den falschen Prinzipien die wahren gegenüberstellte. Wohl hatte um's Jahr 385 der Bischof Optatus von Mileve gegen eine Schrift des donatistischen Bischofs Parmenianus seine sieben Bücher über die Spaltung der Donatisten erscheinen lassen; aber es enthält dies Werk doch mehr eine für uns sehr werthvolle Darstellung der Entstehung und des Fortgangs des donatistischen Streites, als eine tiefgehende, gründliche Widerlegung der Schismatiker.

Der rechte Mann sollte erst kommen. Es war Augustinus.

An die 80 Jahre hatte das donatistische Schisma Afrikas Länder und Kirchen verheert, als Augustinus im Jahre 392 Presbyter, 396 katholischer Bischof in Hippo wurde.

In dieser Stadt selbst bestand der grössere Theil der Einwohner aus Donatisten, und die Leidenschaftlichkeit war so gross, dass Keiner von diesen es wagen durfte, für die Katholiken, welche die geringere Anzahl bildeten, Brod zu backen. Bis in die Familien hinein drang der Zwiespalt und zerriss die natürlichsten Familienbände: Gatten standen gegen Gattinnen auf, Kinder gegen Eltern, Dienstboten gegen Dienstherrn. Kirchliche Zucht und Ordnung war in Hippo fast gar nicht mehr möglich. Die katholischen Gemeindeglieder drohten, wenn sie wegen unanständigen Lebenswandels von der Kirche zurecht gewiesen werden sollten, mit dem Uebertritt zu den Donatisten und führten es auch aus. Und endlich hatte gerade die Diöcese Hippo viel zu leiden unter den brutalen Gewaltthatigkeiten der herumstreifenden Circumcellionen.

Einem Manne, wie wir Augustinus kennen, musste das Herz darüber bluten; aber dies schmerzliche Gefühl musste in dem nunmehrigen Kirchenmanne bei der Energie, die seinem Charakter inne wohnte, bei den reichen Hülfsmitteln, die sein Geist besass, bei der Zuversicht, die er zur Wahrheit seiner Kirche hatte, zum unerschütterlichen Entschlusse werden, die Hebung dieser Spaltung sofort zu einer seiner Lebensaufgaben zu machen. Kurz, nachdem er aus seiner contemplativen Stille herausgetreten und ein Mann der Kirche geworden, begann er auch den Kampf gegen diese Partei und ward, seit er Bischof, recht eigentlich die Seele aller kirchlichen Thätigkeit und Arbeit gegen sie, bald auch deren gefürchtetster Gegner. Er predigte, schrieb wider sie, forderte sie zu Unterredungen auf; und das alles bald in friedlichem, freundlichem Sinne, bittend, wie ein Bruder, bald in ernstem, dräuendem Tone; bald mit Spott und Sarkasmen und bald belehrend mit dialektischer Schärfe. Aber von Gewalt wollte er noch nichts wissen. Er meinte, einen so grossen Glauben hatte er zu seiner Sache und zu sich selbst, wenn die Gegner sich nur auf eine ruhige Untersuchung durch Gründe einlassen wollten, so müssten sie von ihren Irrthümern ablassen. Darum drang er vor Allem auf friedliche Gespräche, Kolloquien. Es war ein schöner Gedanke; aber er täuschte sich selbst damit. Seine manichäischen Erfahrungen hätten ihm dies sagen sollen. Die grösste Macht der Dialektik vermag nichts über die Leidenschaft und die Befangenheit des Parteigeistes, — steht oft selbst, ihr unbewusst, im Dienste der Partei.

Augustinus versuchte mehrere Disputationen mit Donatisten.

Am nächsten lag ihm eine Unterredung mit dem donatistischen Gegenbischof seiner eigenen Stadt Hippo, mit Prokulejanus, einem bejahrten, im Kirchendienste ergrauten Mann. Der tadellose Lebenswandel, der allem Parteifanatismus abgeneigte Sinn desselben liessen den Augustin die Möglichkeit einer Verständigung hoffen; auch hatte er schon oft sich dahin ausgesprochen, dass er gar nicht abgeneigt wäre, mit seinem katholischen Gegner einmal in Gegenwart

von etlichen unbescholtenen Zeugen, etwa zehn auf jeder Seite, sich zu unterreden. Hoch erfreut über diese Aeusserrung richtete Augustin an ihn ein ernstes, aber durchaus ehrerbietiges Schreiben, in welchem er unter Hinweis auf die bedauerliche religiöse und kirchliche Zerklüftung der Stadt in einer friedlichen Verständigung der beiden Bischöfe einzig und allein noch einen Rettungsweg aus diesen Wirrnissen erblickt. „Du siehst“, heisst es in dem Schreiben, „von wie schmachvollem Elende die christlichen Häuser und Familien heimgesucht werden. Gatten und Gattinnen halten mit einander die Gemeinschaft ihres Lagers, und trennen sich am Altar Christi. Söhne und Väter haben ein und dasselbe Haus, aber nicht ein und dasselbe Gotteshaus. Söhne wünschen nachzufolgen in das Erbe ihrer Väter, mit denen sie im Streite liegen über das Erbe Christi. Knechte und Herren zertheilen den gemeinsamen Herrn, der Knechtesgestalt annahm, um durch sein Dienen uns Alle zu erlösen. Euch ehren die Unsrigen, uns ehren die Eurigen Darum bitte und beschwöre ich dich, dass du deine Menschenfreundlichkeit und Güte, die man an dir rühmt, auch hier offenbaren und mit mir über die Sache unterhandeln mögest, auf dass nicht das gemeine Volk uns einst im Gerichte Gottes mit Vorwürfen anklage, sondern es vielmehr von uns auf den Weg des Friedens zurückgeführt werde.“ (ep. 33.) Doch scheint es dem Prokulejanus mit jener Unterredung nicht Ernst gewesen zu sein; wenigstens gab er dem Augustin auf seinen wohlgemeinten Brief gar keine Antwort, sondern brach ziemlich schroff jeden Verkehr mit ihm ab.

Etwas freundlicherer Natur, wenn auch ebenso erfolglos, waren Augustin's Verhandlungen mit Fortunius, Bischof von Tubursis. Von mehreren Seiten hatte man ihn auf diesen milden, sanften und darum zu Gesprächen und Verständigungen besonders geeigneten Mann aufmerksam gemacht und gerne benutzte er die Gelegenheit, als er einst auf einer Visitationsreise in Tubursis anhalten musste, den Bischof zu besuchen. Er fand sich in seinen Erwartungen nicht getäuscht. Mehrere Stunden unterredeten sie sich mit einander, ohne jede Gereiztheit, aber freilich auch, ohne dass

der Eine den Andern irgendwie hätte zu überzeugen vermögen. Am folgenden Tage stattete Fortunius dem Augustin einen Gegenbesuch ab; sie setzten das begonnene Gespräch fort; aber die grosse Menge des Volkes, die aus Neugierde herbeigeströmt war und sich stets mit Bemerkungen und Gegenreden in die Diskussion mischte, machte eine ruhige Verhandlung unmöglich. Die beiden Männer schieden von einander unter den besten Eindrücken und mit der Abrede, in Bälde die unterbrochene Unterredung wieder fortzusetzen in grösserem Maasstabe auf einem einsamen Landhause, jeder begleitet noch von neun Anhängern seiner Partei. Mit diesem Religionsgespräch blieb es aber beim guten Vorsatz, ausgeführt worden ist es nie.

Nachdem die wohlgemeinten Bestrebungen und Hoffnungen Augustins, durch friedliche Verhandlungen den Streit zu mildern und den einen oder andern der Führer der Donatisten durch seine strenge Dialektik zu überzeugen, sich in diesen und ähnlichen Fällen zerschlagen hatten, gab er für einmal seinen Lieblingsgedanken wieder auf und griff zu seiner Hauptwaffe, und suchte die, die sich der Gewalt seiner Rede entzogen, durch die Schärfe seiner Feder zu bezwingen. Der uns bereits bekannte Parmenianus, der Nachfolger des Donatus, hatte an einen gewissen Tichonius einen bei seinen Anhängern in grossem Ansehen stehenden Brief über den Donatismus geschrieben. Darin gab er zuerst eine historische Darstellung der Entstehung des Schismas, dann schilderte er den Abfall der übrigen Kirche und suchte endlich aus inneren Gründen und mit Berufung auf Bibelstellen die Nothwendigkeit der Trennung von diesen Abtrünnigen (den Katholiken) zu erweisen. Gegen diesen Brief schrieb Augustin um's Jahr 400 seine „drei Bücher gegen den Brief des Parmenian“, in welchen er Punkt um Punkt dem Gegner in seiner Beweisführung folgt. Die Geschichte des Donatismus gibt er vom katholischen Standpunkte aus, die Abtrünnigkeit der ganzen Kirche bestreitet er des Entschiedensten, die Bibelstellen wendet er alle so, dass sie ihre Spitze gegen die Donatisten kehren und endlich — die Hauptsache — spricht er sich weitläufig über die rechte

Kirchenzucht aus. Da die Kirchenzucht nicht bloß die Bestrafung, sondern mehr noch die Besserung des Sünders bezwecke, so müsse man unterscheiden zwischen der Kirchenzucht gegen den Einzelnen und gegen weiter verbreitete verdorbene Richtungen. Gegen den Einzelnen dürfe man strenge sein und ihn sogar von der Sakramentsgemeinschaft ausschliessen, in der Hoffnung, ihn durch diese Schärfe zu bessern; wenn aber dieselbe sittliche Krankheit Viele befallen, so bleibe den Guten nichts übrig, als Schmerz und Seufzen, und das Unkraut aufwachsen zu lassen bis zur Zeit der himmlischen Ernte; aber es selber ausraufen zu wollen, sei frevelhaft und ein Zeichen des Hochmuths und verderblich um des guten Waizens willen, der dabei auch könnte ausgerissen werden.

Ungefähr um dieselbe Zeit schrieb Augustin seine „sieben Bücher über die Taufe“, in welchen er die Ansicht der Donatisten von der Abhängigkeit des Segens der Taufe von der persönlichen Würde des Taufenden bestreitet und auf den objektiven Charakter der Taufe hinweist und die allerdings gewichtige Autorität des Cyprian in Betreff der Wiedertaufe zu entkräften sucht. Ebenso gehört hieher seine Kontroverse mit zwei der gewandtesten und beredtesten damaligen Vertreter des Donatismus, mit Petilian und Kresconius. Petilian, früher ein sehr gesuchter Sachwalter, war damals Bischof von Cirta und hatte als solcher im glänzenden Rhetorenstile, scharf und schneidig, über die Kirchenspaltung ein Cirkularschreiben an die Geistlichen seiner Diöcese erlassen, dessen bestechende Wirkung Augustinus durch seine „drei Bücher gegen den Brief des Petilian“ paralysiren wollte.

Auf die zwei ersten Bücher erliess Petilian eine Antwort, in der er auf die leidenschaftlichste Weise den Gegner mit persönlichen Invektiven überhäufte, mit wahrer Wollust dessen jugendliche Verirrungen bloßlegte und alle Verleumdungen und Gerüchte auftischte, die über dessen spätere Lebensführung umgingen. Um so würdiger ist Augustins drittes Buch, ruhig und leidenschaftslos und durchaus nobel gehalten. „Auf das Gebiet der persönlichen Verunglimpfung

folge ich dir nicht. Wollte ich deine Schmähungen mit Schmähungen beantworten, so wären wir ja weiter nichts als zwei schmäh süchtige Menschen, die den Ernstgesinnten zum Abscheu und den Leichtfertigen zur Belustigung dienen würden.“

Was Augustin übrigens in diesen drei Büchern über den Hauptkontroverspunkt, über den Begriff und die Ausdehnung der Kirche, nur nebenbei anführen oder doch nicht vollständig ausführen konnte, das hat er in seiner Monographie „über die Einheit der Kirche“ aus dem Jahre 402 gethan, die wir unserer Darstellung der Streitpunkte ganz besonders zu Grunde legen werden.

Etwas weniger beleidigend in der Form, aber ebenso scharf in der Sache war der Angriff des donatistischen Grammatikers Kresconius, gegen den Augustinus vier Bücher richtete. Der Streitpunkt war die Taufe und Wiedertaufe.

Fragen wir nun, was dieser eifrige Schriftenwechsel hinüber und herüber gefruchtet, was die eifrige literarische Thätigkeit Augustins für einen praktischen Erfolg gehabt habe, so werden wir antworten müssen: keinen oder doch jedenfalls keinen positiven. Die Parteien standen sich nach wie vor gleich schroff gegenüber; im Gegentheil, die Leidenschaften waren noch gesteigert worden; die gegenseitige Proselytenmacherei wurde mit einer Geschäftigkeit und Aufdringlichkeit ohne Gleichen betrieben; Gewaltthätigkeiten waren an der Tagesordnung; die Grausamkeiten der Circumcellionen wurden von den Katholischen mit gleicher Münze heimbezahlt. Keine der beiden Parteien wollte nachgeben; jede, von ihrer innern Berechtigung vollständig überzeugt, rief der andern das Trennende: Ihr habt einen andern Geist als wir, zu.

Diesen traurigen Zuständen gegenüber machte sich unter den katholischen Bischöfen immer mehr das Gefühl geltend, es sei doch nicht recht, die altberühmte nordafrikanische Kirche auf so klägliche Weise untergehen zu lassen; und wenn etwas gebessert werden solle, so sei es nur möglich, wenn ein Theil dem andern entgegenkomme. Dazu kam noch ein andres, das die Bischöfe zur Nach-

giebigkeit stimmte, der Theologenmangel, der sich immer spürbarer machte. Seitdem in Folge des Streites jede grössere Gemeinde zwei Bischöfe hatte, einen katholischen und einen donatistischen, von denen jeder sich mit gleichgesinnten Klerikern umgab, war es fast nicht mehr möglich, diese doppelte Zahl von Geistlichen aufzutreiben. Die Bischöfe und an ihrer Spitze Augustin waren deshalb zu dem Zugeständnisse geneigt, dass donatistische Geistliche, wenn sie übertreten, in ihrer geistlichen Würde bleiben dürften und auch die von den Donatisten Getauften nicht von dem geistlichen Stande ausgeschlossen sein sollten. Früher hatte man nichts von solchen Konzessionen wissen wollen und auch der bischöfliche Stuhl zu Rom hatte zur unbedingten Strenge gerathen. Trotzdem beschloss ein Konzil zu Karthago im Jahr 401, jeder Bischof solle in seinem Sprengel in dieser Beziehung nach seinem Gutfinden handeln und so weit immer möglich, durch gelinde Behandlung der Uebertretenden die verirrtten Schafe wieder in den Schooss der katholischen Kirche zurück zu führen suchen. Ob dieses Entgegenkommen nicht den gewünschten Erfolg hatte oder ob den katholischen Bischöfen überhaupt die Geduld zu einer langsamen und allmäligen Pazifizierung fehlte — wir wissen es nicht; nach kurzer Zeit gewann wieder eine kriegerische Stimmung die Oberhand. Noch einmal sollte ein Religionsgespräch abgehalten und dann, wenn auch dieses erfolglos bliebe, mit List und Gewalt gegen die Donatisten vorgeschritten werden, mit List, indem man die donatistischen Gemeinden gegen ihre Führer aufreizen, mit Gewalt, indem man die römische Staatsgewalt zu energischen Maassregeln veranlassen wollte. Es war ein gefährliches Terrain, das man mit diesem Feldzugsplane betrat, und es wäre zu verwundern, wenn etwas anderes als Wind und Sturm die Ernte gewesen.

Das Konzil zu Karthago im Jahre 403 that den ersten Schritt. Es fasste den Beschluss eines allgemeinen Religionsgespräches und verpflichtete den Bischof jeder Stadt, entweder allein oder von einem benachbarten begleitet, den donatistischen Gegenbischof seiner Stadt aufzufordern, sich

mit seinen Amtsgenossen über Abgeordnete zu verständigen, die dann mit den katholischen Delegirten zusammentreten sollten, um die geeigneten Mittel zur Pazifizierung zu berathen. Auch an die Statthalter wandte man sich, um durch sie an die donatistischen Bischöfe zu gelangen. Aber die Letzteren weigerten sich; sie fühlten wohl, dass die Katholiken sicher seien im Schutze der Staatsgewalt, während sie, die Donatisten, von vorn herein verloren Spiel hätten, wenn sie sich irgendwie auf die Sache einliessen. Diese Ablehnung ward ihnen aber von katholischer Seite als ein Zeichen des Misstrauens in die Gerechtigkeit ihrer Sache ausgelegt und nun ohne Zaudern der zweite Schritt in dem neuen Feldzugsplane gethan. Augustin verfasste im Namen der katholischen Bischöfe eine Flugschrift an die donatistischen Laien, kurz und bündig, aber scharf und schneidend, um die Fackel der Zwietracht in die Reihen der Gegner zu schleudern und die Gemeinden zum Abfall von ihren Bischöfen zu verleiten. Das war Oel in's Feuer; die Wuth der donatistischen Bischöfe kannte jetzt keine Grenzen mehr; die geistigen Häupter der Katholischen waren ihres Lebens nicht mehr sicher; Augustins Freund und Schüler z. B., Possidius von Kalama hatte nur mit Mühe bei einem donatistischen Ueberfall sein Leben retten können, Maximianus von Baga war, als er eine frühere donatistische Kirche im Prozesse wieder gewonnen hatte und nun einweihen sollte, am Altar niedergeworfen und mit Dolchstößen verwundet worden. Jetzt hielt es ein neues Konzil zu Karthago im Jahr 404 vollständig für gerechtfertigt, gegen dieses „Unwesen“ den dritten und gefährlichsten Schritt zu thun und bei der Staatsgewalt um strenge Strafmaassregeln einzukommen. Zwei Bischöfe wurden als Delegirte nach Ravenna gesandt, wo damals der abendländische Kaiser Honorius mit seinem ersten Minister, dem Stilicho, Hoflager hielt; und der Hof war ganz bereit, offenbar nur im Interesse der Religionseinheit, mit aller Strenge einzuschreiten. Scharfe Gesetze folgten sich jetzt Schlag auf Schlag, Unionsedikte, wie man sie nannte. Wiedertäufer — und das waren ja alle Donatisten — sollten mit dem Verlust ihres ganzen

Vermögens bestraft werden; jeder Ort, jedes Grundstück, auf dem eine Wiedertaufe Statt fand, verfiel dem Fiskus und sein Besitzer ging aller bürgerlichen Ehrenrechte verlustig. Sklaven, die von ihren Herren zum Uebertritt zum Donatismus genöthigt sich in den Schutz der Kirche begeben, sollten die Freiheit erlangen. Die Provinzialbehörden wurden unter Androhung einer ziemlich erheblichen Geldstrafe angewiesen, diese Gesetze unnachsichtlich strenge zu vollziehen.

Mit diesen sogenannten Unionsedikten trat unter den Donatisten eine Scheidung der Geister ein. Die Schwächeren liessen sich zurückschrecken, traten wieder über, wenn auch oft blos zum Scheine und aus Furcht, nicht aus innerer Ueberzeugung, aber zum Theil in grossen Schaaren und ganze Gemeinden mit ihren Bischöfen, so dass die Synode zu Karthago 407 beschloss, dass solche donatistische Gemeinden, die sammt ihren Bischöfen den Frieden gutwillig annehmen, diese ihre Bischöfe behalten dürften. Bei den Starken im donatistischen Glauben erreichte dagegen der Fanatismus seinen Höhepunkt; jetzt erst unter diesen Verfolgungen allerwärts fühlten sie sich so recht als die Kirche der Wüste, als das kleine Häuflein der ächten und getreuen Christen, deren Loos das Märtyrerthum sei. Die katholischen Bischöfe thaten ihr Möglichstes, um diesen Fanatismus stets wach und rege zu erhalten. Sie scheuten sich nicht, bei den Provinzialbehörden die Angeber zu spielen und sie, wenn sie ihnen nicht eifrig genug schienen, zu erneuter Thätigkeit anzu-spornen. Selbst Augustin, der früher doch zu der milderen Partei gehörte, hatte sich nach und nach ganz mit den strengen Staatsgesetzen ausgesöhnt. Es ist eine seltsame Wandlung, die sich in wenigen Jahren mit ihm und in ihm vollzogen. Noch auf der Synode im Jahr 404 hatte er sich nur ungerne gefügt; es schien ihm gewagt, den Staat zur Einmischung in kirchliche Angelegenheiten zu veranlassen, doppelt gewagt um des sehr zweifelhaften Gewinnes willen, statt offener Feinde nunmehr heuchlerische Freunde zu bekommen. Aber bereits im Jahr 407 war er ein energischer Vertheidiger des neuen Systems. Sein

ehemaliger Freund, Bischof Vincentius von Cartennae, der aber zu den Donatisten übergetreten war, hatte ihn in einem Briefe über seine nunmehrige Haltung in dem Streite interpellirt. Augustin antwortete darauf sehr ausführlich. Zu züchtigen und zu strafen, meint er, und Zwangsmaassregeln anzuwenden sei auch in kirchlichen Angelegenheiten vollständig erlaubt und streite gar nicht gegen die Liebe, denn es geschehe aus der allerbesten Absicht, die Verirrten wieder zurechtzubringen, und wen der Herr lieb habe, den züchtige er. Und wollte man etwa einwenden, dass es jedenfalls der weltlichen Obrigkeit nicht zukomme, diese Strafen in kirchlichen Dingen zu verhängen, dass es dafür gar kein Bibelwort gebe, so sei das eben jetzt etwas ganz anderes, als zur Zeit der ersten Christen; jetzt sei der Staat christlich, der Kaiser christlich, und gemäss der ihm von Gott verliehenen Macht habe er nicht blos das Recht, sondern sogar die Pflicht, die Wahrheit zu schützen und die Feinde der Wahrheit zu strafen.

Wie wenig diese gefährliche und mit so schwachen Gründen vertheidigte Theorie gefruchtet, das zeigte sich in erschreckender Weise, als der gewaltsame Tod des allmächtigen Ministers Stilicho im Jahr 408 dem bisherigen Regierungssystem ein plötzliches Ende setzte. Der nächste Nachfolger Stilicho's wandelte zwar noch in seinen Bahnen; aber schon nach einem Jahre wurde er wieder gestürzt und nun trat am Hofe eine vollständige Reaktion ein. Religionsfreiheit hiess das Losungswort der neuen Politik in kirchlichen Dingen; die Unionsedikte wurden wieder aufgehoben (409). Gewaltig war der Einfluss dieses Umschwunges in der Politik auf die nordafrikanische Kirche; der Donatismus bekam wieder neues Leben; ganze Schaaren, die die Furcht vor Strafe in's katholische Lager getrieben, traten wieder zurück, die Circumcellionen wurden zusehends frecher und gewaltthätiger und die neuen Prokonsuln sahen ruhig ihrem wilden Treiben zu. Da ergriffen die Bischöfe neuerdings die Initiative und schickten im Jahr 410 eine Deputation nach Ravenna, um den Kaiser persönlich zu bitten, die Kirche vor den Donatisten zu schützen. Honorius war nicht

abgeneigt, den Bitten zu entsprechen; doch sollte vorher noch ein letzter grossartiger Versöhnungsversuch gemacht werden. Bis dahin hatten stets nur fruchtlose Gespräche zwischen Einzelnen stattgefunden; jetzt wollte man es einmal im Grossen versuchen. Ein allgemeines Gespräch sollte abgehalten werden, auf kaiserlichen Befehl und unter kaiserlichen Auspizien, und dieses sollte ein für allemal entscheiden. Sollten die donatistischen Bischöfe nach dreimaliger Aufforderung sich weigern, zu erscheinen, so sei ihr Ausbleiben als ein Geständniss zu betrachten, dass sie ihre Sache selbst verloren gäben; sie hätten sich damit selbst das Urtheil gesprochen, und es sollten sofort ihre Gemeinden genöthigt werden, sich mit den Katholiken zu vereinigen; die sich aber von vornherein zur Theilnahme an der Verhandlung bereit erklärten, denen sollten einstweilen ihre Kirchen zurückgegeben werden. Kaiserlicher Kommissär war Flavius Marcellinus, ein Freund Augustins. Ihm sollte die Entscheidung über beiderseitiges Recht oder Unrecht zukommen. Mit schwerem Herzen fügten sich die Donatisten: es blieb ihnen aber kein Ausweg. Sie kamen in Karthago im Mai 411 zusammen: 286 Bischöfe von den Katholischen, 279 von den Donatisten. Es wurde ein Ausschuss von sieben Sprechern je auf einer Seite gewählt; auf Seiten der Donatisten war Hauptsprecher Petilian, unter den Katholiken Augustin.

Wenn wir die Geschichte dieses Religionsgespräches unparteiisch durchlesen, so können wir uns des bemühenden Eindrucks nicht erwehren, dass das Ganze eigentlich nur ein freventliches Spiel war. Mochten auch die Katholischen in der Sache, wenn auch nicht ganz, so doch grossentheils das Recht und die Wahrheit auf ihrer Seite haben, — die Form, in der das Gespräch vor sich ging und endete, war eine unwahre und verlogene. Für's Erste sollte weltliche Gewalt entscheiden über theilweise rein geistliche und rein kirchliche Fragen. Wie hatte ein Athanasius gegen solche Synoden, „auf denen ein Komes den Vorsitz führe“, geeifert? Wie hätte ein Augustin geeifert, wenn der Komes donatistisch gewesen! Und wie stand es um die Unparteilich-

keit des Richters! Bevor nur ein einziger donatistischer Bischof in Karthago war, hatte er sein Urtheil schon gefällt. Es klingt fast wie ein Hohn, wenn Augustin in einer Predigt, die er kurz vor Eröffnung der Konferenz in Karthago hielt, mit grossem Selbstbewusstsein hervorhebt, dass die katholischen Bischöfe bereit seien, auf ihre Stellen zu resigniren, wenn sie Unrecht bekämen. Waren sie aber nicht völlig sicher, dass sie Recht bekämen? Den Donatisten konnte das nicht verborgen bleiben; sie waren auch keinen Augenblick im Zweifel über den Ausgang des Gesprächs, und allen Betheuerungen und Versicherungen, dass mit der grössten Unparteilichkeit die Streitsache sollte entschieden werden, setzten sie einen unerschütterlichen Unglauben und einen beissenden Spott entgegen. Als der Kommissär Marcellinus ihnen den Vorschlag machte, noch einen zweiten Richter aus ihrer Mitte ihm beizugeben, antwortete ihm Petilian: „Es steht uns nicht an, einen zweiten Richter zu wählen, da wir auch um den ersten nicht gebeten haben.“

Am ersten Juni 411 wurde die Konferenz durch eine Ansprache des kaiserlichen Kommissärs und die Verlesung des kaiserlichen Edikts eröffnet. Dann folgte eine weitläufige, zwei Tage dauernde Diskussion über allerlei Vorfragen, ganz besonders über die Frage, wer denn eigentlich Kläger sei, wer zuerst die Staatsgewalt für sich und gegen die andere Partei um Hülfe angegangen habe, wobei die Katholiken eifrig bemüht waren, das Odium von sich ab und auf die Donatisten zu wälzen. Erst in der dritten Konferenz konnte auf die eigentlichen Streitpunkte eingetreten werden. Jede Partei hatte in einem Mandat an ihre Sprecher ihre Ansichten und Meinungen weitläufig auseinander gesetzt und begründet. Nach Verlesung der Mandate begann die Diskussion über die zwei Punkte, die Entstehung des donatistischen Schisma und über die Reinheit der Kirche und Heiligkeit ihrer Glieder, — eine Diskussion, die zwar mit viel Eifer und Leidenschaft geführt wurde, aber wesentlich keine neuen Gesichtspunkte zu Tage förderte.

Wie vorauszusehen war, entschied sich Marcellinus

gegen die Donatisten, und auch der Kaiser Honorius bestätigte, als sie appellirten, sein Urtheil. Harte Edikte, ungefähr des nämlichen Inhaltes wie die früheren, erfolgten nun und wurden auf's strengste durchgeführt. Und diese Edikte erreichten nach und nach vollständig ihren Zweck, da die Partei innerlich bereits im Zerfall war; in den nächsten Jahren aber steigerten sie die Erbitterung der Donatisten zur Verzweiflung. Gegenüber den Flugschriften, die Augustin zur Aufklärung des Volkes über das Resultat der Konferenz abfasste, „an die Donatisten nach der Konferenz“ und „kurzer Auszug über die Konferenzverhandlungen“, wurden die Donatisten nicht müde, immer und immer wieder in mündlichen und schriftlichen Ansprachen zu betonen, dass sie überhaupt dem Staate das Recht der Entscheidung in kirchlichen Angelegenheiten bestreiten und speziell in der Konferenz in höchst parteiischer Weise um ihre freie Meinungsäusserung betrogen und in den Protokollen dann als geschlagen und besiegt hingestellt worden seien; auf die strengen Maassregeln der römischen Beamten antworteten ihre Circumcellionen mit Repressalien aller Art, und wenn vielleicht auch da und dort donatistische Laien wieder zurücktraten zur katholischen Kirche, die Bischöfe wenigstens blieben in ihrem ungebeugten Trotze fest und setzten den Bekehrungsversuchen von Staat und Kirche oft nur den beissendsten Spott entgegen. Wir sehen dies an zwei Fällen. Im Jahr 418 kam Augustinus nach Cäsarea Mauretania (Algier) und hatte dort eine Zusammenkunft mit Emeritus, dem gewesenen donatistischen Bischofe daselbst, einem der sieben Wortführer auf dem Gespräche zu Karthago. Bisher hatte sich derselbe versteckt gehalten; Augustin nahm ihn in die Kirche zu einem Gespräche. Viel Volks war versammelt. Als nun aber Augustin aufgehört hatte zu reden, sagte Emeritus die bitteren Worte: „Ich kann nicht anders wollen, als wie ihr wollet; aber ich kann wollen, was ich will.“ Wie fein deutete er damit an, dass er ja keine andere Meinung äussern dürfe, als die katholische, da ja der Staat die seine verboten, und doch keine andere aussprechen könne vermöge seiner individuellen Ueberzeu-

gung, die ihm nicht erlaube, in die katholische Kirchengemeinschaft einzutreten. Doch gab Augustin die Hoffnung noch nicht auf; zumal auch das Volk seinen mahnenden Worten grossen Beifall spendet. Zu einer neuen Disputation wurde daher der folgende Tag anberaumt und zugleich ein Schnellschreiber bestellt, das Gespräch niederzuschreiben. Augustin begann mit einem Hinweis auf die Konferenz zu Karthago, wo die Donatisten durch die Macht der Wahrheit besiegt worden seien. Darauf antwortete Emeritus kurz und bitter: „Aus den Konferenzverhandlungen ist zu ersehen, ob ich besiegt worden bin oder ob ich gesiegt habe, ob ich durch die Wahrheit besiegt oder durch die Gewalt unterdrückt worden bin.“ Und als Augustin bemerkte, wenn er weiter nichts zu sagen habe, warum er denn eigentlich gekommen sei, setzte Emeritus noch hinzu: „Einfach, um dir ein für alle Mal diese Antwort zu geben.“ Zu einem weiteren Worte liess er sich nicht herbei. Wozu sich auch vertheidigen, da man der weltlichen Macht bereits hatte weichen müssen? Gewiss, in diesem Benehmen des Emeritus lag ein verwundender Stachel, eine bittere Kritik. Augustin deutete es freilich auf seine Seite. „War nicht,“ rief er nachher aus, „war nicht Emeritus, als er mit freiem und gesundem Munde da stand und schwieg, war er nicht ein gültiger Zeuge für uns, dieser stumme Feind?“ Noch kühner und energischer benahm sich ein anderer der donatistischen Sprecher auf dem Konzil, Gaudentius von Tamaguda. Anfangs hatte er sich geflüchtet, war dann aber wieder in seine Gemeinde zurückgekehrt. Sofort erliess der kaiserliche Tribun Dulcitius Befehl, gegen ihn einzuschreiten und bedrohte die donatistischen Gemeindeglieder, die nicht zur katholischen Kirche übertreten würden, mit dem Tode. Doch Gaudentius schrieb ihm als Antwort: „Wisse, dass, wenn Du Gewalt gegen uns brauchen willst, ich und meine Gemeinde uns in unsere Kirche zurückziehen, dieselbe anzünden und uns mit ihr verbrennen werden.“ Diese Sprache der Verzweiflung setzte den Tribunen in Verlegenheit. Er sandte Gaudentius ein sehr verbindliches Schreiben zu, in welchem er die üble

Wirkung seiner allzu scharfen Drohung zu verwischen suchte und dem Bischofe zu verstehen gab, das Beste für sie Beide wäre, wenn er durch die Flucht sich selber aller Gefahr und ihn, den Tribunen, aller weiteren Verlegenheit enthöbe. Diese allerdings starke Zumuthung wies Gaudentius in zwei sehr würdigen Schreiben zurück, indem er betonte, dass weder er noch die Seinigen das Märtyrerthum suchten und auch Niemanden dazu zwängen, dass sie aber als treue Diener Christi, den biblischen Mahnungen folgend, jeden Augenblick bereit seien, für ihren Glauben und ihre Ueberzeugung sogar das Leben zu lassen. Den guten Rath zur Flucht könne er nicht befolgen; der Tribun möge nachlesen, was Christus im Evangelium Johannis (X, 11. 12.) über den guten Hirten und den Miethling sage. Der Tribun übergab die beiden Schreiben zur Beantwortung dem Augustin, der sich des Auftrages in seiner Schrift „gegen die Briefe des Gaudentius“ entledigte (420). Es ist dies die letzte Schrift, die Augustinus im Kampfe gegen die Donatisten verfasste; und man fühlt ihr den Ueberdruß und die Ermüdung an, die sich des Schreibers nach so langer literarischer Fehde und doch so wenig sichtbaren Erfolgen bemächtigte.

Was den vereinten Bemühungen von Staat und Kirche, einem so grossen Aufgebot von geistigen Waffen und einer solchen Macht von Zwangsmaassregeln nicht gelungen war, das brachten endlich die Vandalen zu Stande. Wohl waren die Schaaren der Donatisten bedeutend dezimirt worden; und wie hätte es auch anders sein können, nachdem noch im Jahr 414 und 415 der Kaiser Honorius die Reskripte gegen die Donatisten verschärft, ihnen alle bürgerlichen Rechte genommen, ihnen bei Todesstrafe ihre Zusammenkünfte verboten und durch Einsetzung energischer Kommissäre auch für genaue Vollziehung seiner Verordnungen Sorge getragen hatte. Aber ein kleines Häuflein stand noch unbesiegt da, eher zu sterben bereit, als sich zu ergeben. Da kamen Ende der zwanziger Jahre die arianisch gesinnten Vandalen nach Afrika hinüber, die in ihrem religiösen Verfolgungseifer alle Anhänger des nizänischen Konzils in die

gleiche Verdammniss warfen und ohne Unterschied mit gleicher Wuth verfolgten. Mit der katholischen Kirche hatten nun neuerdings auch die Donatisten die ganze Barbarei der sprichwörtlich gewordenen Vandalenwirthschaft zu erdulden; in der gemeinsamen Noth und vor dem gemeinsamen Feind verschwanden die Differenzen, die ein volles Jahrhundert lang die nordafrikanische Kirche zerrissen hatten. Was etwa noch sporadisch von der donatistischen Sekte sich fortpflanzen konnte, das wurde dann im siebenten Jahrhundert mit der ganzen afrikanischen Kirche von den Sarazenen vernichtet.

Ueberblicken wir nochmals den ganzen Verlauf dieses donatistischen Streites, so dürfen wir wohl sagen: in der vordersten Reihe der Kämpfer stand Augustin. Er war es, der die Religionsverhandlungen meist veranlasst und in denselben die Hauptrolle gespielt hat, so z. B. 411 auf dem grossen Gespräch zu Karthago. Er war ohne Rast und Ruh. Ebenso hat er auch die Staatsgewalt stets in Athem erhalten. Einmal nämlich in dieser verweltlichten Richtung blieb er konsequent fest und sah auch nur in einem konsequenten Verfahren der Staatsgewalt Heil. Als nach dem Sturze Stilichos die Donatisten wieder ihr Haupt erhoben, schrieb er an Stilichos Nachfolger, Olympius, einen dringenden Brief, er möchte die früheren Gesetze gegen die Feinde der katholischen Kirche aufrecht erhalten.

Mit dieser Thätigkeit ging die literarische Bestreitung Hand in Hand. Augustin war, wie wir sahen, ebenso unermüdlich in Streitschriften, theilweise veranlasst dazu z. B. durch Donatus, Parmenian, Petilian und Andere, die gegen die Katholischen geschrieben hatten. Seine Hauptschriften haben wir im Verlaufe des Streites bereits genannt. So sehen wir Augustin alle Hülfsmittel gegen den Donatismus aufbieten: kirchliche, staatliche, literarische; die ganze Thätigkeit seiner Kirche gegen dieses Schisma geht so zu sagen in ihm auf, hat in ihm ihren Mittel- und Höhepunkt. In der That, Augustinus hat ihnen den meisten Abbruch gethan. Es kann uns daher auch nicht befremden, wenn der ganze Hass der Partei auf ihn fiel als ihren gefürchtetsten

Gegner. Sie verspotteten seine Dialektik, vor der sie sich scheuten, sie schicke sich nicht für Christen. Augustinus berief sich dagegen auf Paulus, auf den Herrn selbst. Sie nannten ihn einen Verführer und Betrüger der Seelen, einen Wolf, den man zur Beschützung seiner Heerde tödten müsse, für welche That Gott alle Sünden vergeben werde. Sie lauerten ihm auf, wenn er umherging, die Gläubigen zu stärken. Einst würde er in ihre Hände gefallen sein, wenn nicht sein Wegweiser sich verirrt und so die Bosheit jener Mörder vereitelt hätte. Augustinus konnte sich leicht darüber trösten, wenn nur seine Sache siegte, woran ihm allein lag, und diese siegte allerdings zuletzt. Und wenn es ihm auch nicht gelang, die Spaltung völlig zu unterdrücken, so hat er doch jedenfalls der Bewegung den Lebensnerv durchschnitten. Er war gegen den Donatismus, was Athanasius gegen den Arianismus.

2. Die geistige Seite des donatistischen Streites mit ihren Gegensätzen od. die donatistische Kontroverse. — Ihre Hauptpunkte:

Nachdem wir den donatistischen Streit in seinen äusseren Umrissen geschildert, wollen wir nun zu der Kontroverse und ihren Hauptfragen, zu den donatistischen Sätzen und den Augustinischen Antithesen übergehen.

Da sind es nun zwei Kardinalpunkte, die uns entgegen-treten: 1) der Begriff der Kirche, und 2) das Verhältniss der Kirche und des Staates zu einander.

Es hatten bis jetzt fast nur Häresien und Fragen des Glaubens und der Dogmatik die Kirche bewegt. Schismen waren meist noch im Hintergrund geblieben, und eben damit jene Fragen, die sich auf die Kirche als solche und ihre Erscheinung beziehen. Im donatistischen Kampfe treten nun diese Fragen mächtig hervor, nachdem bereits einzelne Vorläufer, z. B. die Montanisten, Novatianer, später die Meletianer diese Richtung angekündigt hatten. Eine Verschiedenheit im Glauben ist nicht vorhanden, und auch Augustin selbst rechnet die Donatisten nicht unter die Häretiker, obwohl ihr Schisma ihm keine geringere Sünde ist als irgend eine Häresie; der einzige Punkt, wo im Glauben eine Differenz, ist die Kindertaufe, und dies hängt eben zusammen mit dem donatistischen Begriff der Kirche.

Wir wenden uns nun zum ersten Streitpunkt, zur Kontro-
verse über die Kirche und ihren Begriff. 1. Die Frage
nach der Kirche.

In dem Maasse, in welchem die Kirche in die Welt und die Welt in die Kirche hineinwuchs, was besonders seit Konstantin, mit dem die Kirche Staatskirche zu werden begann, der Fall war, wurde sie zugleich auch immer verweltlichter im ethischen Sinne des Wortes. Und doch wollte und sollte sie die eine, reine, wahre, katholische Kirche sein und bleiben. Liess sich dieser Widerspruch ertragen? Und wenn von Vielen, auch von Allen, auch von den Rigoristen?

Die Donatisten, diese heissblütigen Afrikaner, waren es zunächst, die ihn nicht ertrugen. Nicht dass sie im Gegensatz zu den übrigen katholischen Gliedern die Meinung gehabt hätten, die Kirche in ihrer empirischen Erscheinung könne nicht zugleich auch unmittelbar die wahre, die ideale sein, oder Idee und Erscheinung decken sich nicht; vielmehr waren sie es gerade, die daran festhielten und dies praktisch durchzuführen für ihre höchste Pflicht und Aufgabe erachteten. Dass aber diese mit so vielen notorisch unwürdigen Gliedern bemackelte Kirche nicht die reine, die wahre, die katholische sein könne, dass man vielmehr von ihr ausgehen, sich lossagen, scheiden und eine andere, welche diese Prädikate in sich vereinige, begründen müsse, und dass sie (die Donatisten) es seien, welche diese auch wirklich begründeten und nunmehr die wahre Kirche bildeten und durch ihre Kirchenzucht aufrecht erhielten, das war ihr eigentlicher Gedanke, ihr Anspruch, ihr reformatorischer Versuch.

Indessen konnte dies, weil es ein Ding der Unmöglichkeit war, nicht abgehen ohne grosse Selbsttäuschung und ohne dass gerade die grössten Eiferer dem maasslosesten Subjektivismus verfielen.

Noch einmal: im Auftreten des Donatismus lag gewis-
sermassen eine Reaktion gegen die Verweltlichung der Kirche Die donatistische
Anschauung. und die Erschlaffung ihrer Disziplin. Und das ist sein gutes Theil gewesen. Es lässt sich in der That ein Eifer für Sittenzucht und Reinheit ihrer Kirche in ihren besten Repräsentanten nicht verkennen. Sie sollte eine reine und

heilige sein; das wollten sie, wie die Montanisten, die Novatianer und ähnliche Sekten. Diese Forderung der Reinheit bezog sich ganz besonders auf die „Diener“ der Kirche, die Priester, als die den wahren Glauben zu pflanzen und zu verbreiten, die „Gnaden“ der Kirche, die Sakramente, zu verwalten und zu spenden hätten. Nun könne aber Niemand etwas geben, was er selbst nicht habe, wer selbst nicht rein sei, keinen Andern reinigen, wer selbst den Glauben nicht habe, ihn keinem Andern mittheilen.

Aus diesem ihrem Reinheitsprinzip ergaben sich ihnen die weiteren Forderungen von selbst. Soll die sichtbare Gemeinschaft eine reine sein, so ist, was notorisch unwürdig ist, aus ihr auszustossen; geschieht dies nicht, so befleckt sich die ganze Gemeinschaft, und es hat sich sofort, wer rein ist, von ihr zu trennen und eine neue reine Gemeinschaft zu bilden. Mag auch diese Gemeinschaft eine kleine sein im Verhältniss zu der ganzen Masse, so bedenke man jene Stellen der h. Schrift, wo von den Auserwählten die Rede ist, von den 7000, die dem Baal ihre Kniee nicht beugten, von den Wenigen, die den schmalen Weg zum Himmel gehen, während die Menge den breiten Weg des Verderbens betrete.

Zu dem Hauptmotiv des Schisma, dem einseitigen Eifer für die Zucht der Kirche, trat dann, wie Augustin so oft versichert und auch nichts weniger als unwahrscheinlich ist, geistlicher, pharisäischer Hochmuth, der jenen Eifer nur vorgeschützt. Gewiss ist, dass auch die wildesten Leidenschaften sich an eine Richtung anschlossen, die in ihrer letzten Spitze zum sich selbst verzehrenden Fanatismus werden musste und wurde.

Nicht mit Unrecht hat man daher im Geltendmachen des subjektiven Moments nach seiner guten wie nach seiner schlimmen Seite das Charakteristische des Donatismus gesehen. Die Reinheit der Glieder sollte die Wahrheit, das Wesen, d. h. die Heiligkeit der Kirche begründen, so meinten es ja die Donatisten, die nichts Geringeres als die sichtbare Erscheinung und Darstellung einer Kirche von Heiligen anstrebten. Mit dem Widerspruch, dass die sichtbare Kirche zugleich auch die reine sein sollte, war also der Donatismus

behaftet und schon an diesem musste er zu Grunde gehen, da über die Reinheit zu entscheiden nur Sache des Herzenskündigers ist, nie aber ein menschliches Kriterium darüber urtheilen kann, ohne der schlimmsten Heuchelei zu rufen oder nur auf die äusserliche Gerechtigkeit abzustellen.

Diesen Subjektivismus mit all dem Widerspruch, an dem der Donatismus litt, hat Niemand besser erkannt und in seinen Konsequenzen schärfer gezeichnet als Augustin.

Treten wir daher näher auf die augustinische Kritik ein. Alles sei da ohne festen Halt, gestellt auf das eigene, reine Ich, die ganze Wahrheit der Kirche auf die Meinung der Individuen, ihre ganze Existenz auf deren eigenstes Zeugniß. — So im Allgemeinen.

Näher nun ist die eine Art, wie Augustin dies System angreift, die, dass er nachweist, wie dies Prinzip alle Kirche, ja sich selbst aufhebe. Sei nämlich, dies ist seine Deduktion, das Prinzip der wahren Kirche die Reinheit der Glieder, d. h. ihre eigene Gerechtigkeit, wo sei Zeugniß und Garantie für diese Gerechtigkeit, d. h. für die Wahrheit der Kirche? Es liege nirgends anders, als im eigenen Meinen der Individuen. Ein Meinen aber, das eben nur Meinen sei, müsse am Ende umschlagen in die entschiedenste Ungewissheit. „Ihr sagt, in euch sei die Kirche; aber kann sie nicht eben so gut in Andern sein, die sich früher oder an andern Orten separirt haben? Das könnt ihr nicht bestreiten und so müsst ihr euch selbst ungewiss werden; es muss aber Allen so gehen, die für ihre Gemeinschaft kein objektives gültiges Zeugniß haben, sondern nur ihr eigenes.“

Die
Augustinische
Kritik.

Indem Augustin diese „Täuschungen und Blendwerke“ des einseitig gefassten subjektiven Prinzips aufdeckt, erinnert er an die Warnung des Erlösers vor denen, die da sagen: „siehe, hier ist Christus, da ist er.“ Ganz so sprächen auch die Donatisten, die Separatisten: hier ist die wahre Kirche, da ist sie, und hätten doch kein objektives Zeugniß dafür, sondern nur die Prätension ihres eigenen Meinens, das sich für gerecht, die eigene Kirche für die wahre halte.

Sei aber einmal, fährt Augustin fort, das eigene Meinen

das Prinzip für die Separation und Konstitution einer neuen Gemeinschaft, ob da nicht dem Einen mit seiner Meinung ein Anderer gegenübertreten könne mit der seinigen? und könne der Andere nicht, und zwar mit demselben Rechte, mit dem der erste sich separirt, und nach demselben Prinzip ihm die wahre Kirche absprechen und sie sich vindiziren? Eine Gemeinschaft, die keinen andern Grund habe, als einen solchen, werde darum aus sich heraus, aus dem eigenen Schoosse, wieder andere erzeugen, die ihr gegenüber treten, eine Mutter von lauter Separationen und Kirchlein werden, „von denen jede, je kleiner sie ist, sich für desto gerechter und somit für wahrer hält, als die andere, und muss so am Ende an ihr selbst zu Grunde gehen.

Das donatistische Prinzip hebe sich aber auch in sich selbst auf. Ergehe nämlich die Forderung an die sichtbare Gemeinschaft, dass sie eine reine sei, so sei vorerst zu fragen, ob irgend ein Glied derselben hienieden zur vollkommenen Reinheit gelange. Sei dies zu verneinen, so falle von selbst die Forderung an die Kirche weg. Aber auch hievon abgesehen, — wer könne für die Reinheit eines Andern bürgen? Wer sehe in's Herz, wer könne sagen, ob Einer wirklich heilig sei oder aber ein Heuchler? Wie und wo sei also eine solche reine, sichtbare Gemeinschaft möglich? Habe aber die Forderung nur den Sinn, dass sich die Reinheit der sichtbaren Kirche nicht auf die innere Reinheit beziehe, weil das unmöglich (wie denn auch die Donatisten schieden zwischen innerer und äusserer), sondern auf die äussere, so dass nämlich, wer offenbar sündige, ausgestossen werde, so sei dies eine Reinheit und — keine.

Uebrigens verrathe es Stolz und Lieblosigkeit, sofort sich von den Unreinen loszureissen, die man vielmehr mit Liebe tragen sollte. (s. u.)

Von welcher Seite man also diese Forderung betrachten möge — sie sei unhaltbar. Wenn nun aber nur die (sichtbare) reine Kirche, wie die Donatisten sagen, die wahre sei, eine solche aber nicht denkbar und möglich sei, so gebe es eben damit auch keine wahre Kirche.

In dieser Art glaubte Augustin klar nachgewiesen zu

haben, wie das donatistische Prinzip sich selbst und alle Kirche aufhebe; er ist jener Dialektik nachgegangen, die im Separatismus — wie überhaupt in jedem einseitig aufgefassten Prinzip — liegt, ihn selbst auflöst und über ihn hinausführt. Das hat sich denn auch, wie wir oben sahen, in der Geschichte des Donatismus handgreiflich herausgestellt, und Augustin findet eine besondere Genugthuung darin, den Donatisten diese Selbstauflösung ihrer Kirche in ihrer eigenen Geschichte als Spiegel und Zeugnis ihres „verkehrten und heuchlerischen“ Wesens vorzuhalten. Wenn sie die Forderung der Reinheit der Kirche vorbrachten und damit ihre Separation begründeten, so erinnert er sie — und was könnte sie deutlicher überweisen, wie wenig sie ihr Ideal von der Heiligkeit der Kirche praktisch durchzuführen vermöchten! — an die Rohheiten eines Optatus, an die Brutalitäten der Circumcellionen, an ihre Ausschweifungen, besonders in Trinkgelagen, an ihre Selbstmorde; er erinnert sie an die vielen Sekten („wer könnte sie alle zählen!“), die aus ihrem Schoos hervorgingen nach demselben Grundsatz, nach welchem die erste, die Mutter aller übrigen, sich von der rechtgläubigen Kirche lostrennte. „Aber so musste es kommen, dass zertheilt und zertrennt sich auflösten, die ihren Stolz und ihre Leidenschaftlichkeit dem heiligsten Band des katholischen Friedens vorgezogen haben.“ Er erinnert sie, wie jede von ihren Sekten die andere (z. B. die Maximianer die Donatisten u. s. w.) bestreite, jede sich für besser, ja für die wahre Kirche halte, an die Inkonsequenz ihres Verfahrens, indem sie, die eigentlichen Donatisten, die Maximianisten, die sie doch selbst als Unheilige und Traditoren ausgeschlossen, wieder aufnehmen, und findet in allem diesem das innere Gericht, das über sie ergehe, zugleich aber auch das offenbarste Zeugnis, wie unrecht ihr Schisma sei. 

Augustin zeigt aber nicht blos den Donatismus in seiner Selbstauflösung; er widerlegt ihn auch positiv, Satz gegen Satz, und entwickelt dabei seine Anschauung von der Kirche, eine Anschauung, wobei er strebt, die beiden Momente, das objektive wie das subjektive, geltend zu machen und in

Augustin's positive Antithese:

der gehörigen Weise in Einklang zu bringen. Da ihm aber der Donatismus das subjektive Moment ganz einseitig hervorgekehrt hat, so kann es nicht fehlen, dass er diesem gegenüber in seiner Polemik vorzüglich die Objektivität der Kirche premirt.

a) Die wahre Kirche nach ihrer objektiven Seite. Sie hat nicht die Heiligkeit ihrer Glieder, sondern Christi Gerechtigkeit zum Grunde und den h. Geist als in ihr wohnen, und einen (objektiv) heiligen Priesterstand.

Die Kirche hat ihm als objektive, dies ist das Erste, zu ihrem Grund — Christus selbst und seine Gerechtigkeit. Diesen Satz stellt er dem donatistischen gegenüber, dass die Wahrheit der Kirche bestehe in der Reinheit der Glieder. Augustin meint es eher umgekehrt. Den donatistischen Standpunkt nennt er den der jüdischen Selbstgerechtigkeit. „Von euch, ihr Donatisten, kann wohl auch gesagt werden, was Paulus von den Juden sagt: sie erkennen die Gerechtigkeit nicht, die vor Gott gilt, und trachten ihre eigene Gerechtigkeit aufzurichten, und sind also der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, nicht unterthan; nur in dem Einzigen seid ihr verschieden von den Juden, dass ihr die christlichen Sakramente habt, die jene noch entbehren.“ Die Kirche ist ihm „das Haus Gottes“, eine göttliche Heilsanstalt, was er besonders mit Bezug auf die ihr geschenkten und ihren objektiven Schatz bildenden Gnadenmittel sagt und der subjektiven Heiligkeit der donatistischen Kirche gegenüberstellt. Sie ist ihm die „Gemeine Christi“; der Herr ist es, „der sie gemacht hat“; sie ist sein „Leib“, ist „in dem guten Samen, den Er gesäet hat, und der, wenn auch unter Unkraut, bis zur Ernte wächst“. Darin, sagt Augustin, habe die Kirche ihren Grund, ihre Heiligkeit; und dieser auf göttlicher Stiftung ruhende objektive Charakter sei ihre Wahrheit, wie auch die einzelnen Glieder in ihr, selbst Priester und Bischöfe irren und fallen können; und diese ihre Wahrheit sei zunächst unabhängig von der Subjektivität der Glieder. „Weder ist darum die katholische Kirche nicht die wahre Kirche Christi, weil Einige — angenommen, es wäre auch erwiesen — die h. Schriften der heidnischen Obrigkeit ausgeliefert haben, noch sind deswegen die Donatisten die falschen, weil ihre Circumcellionen so schlechte Thaten verüben.“ Und als Petilian, der donatistische Bischof, in Augustin drang, er solle sich erklären, ob er

Cäcilian als seinen Vater anerkenne, in welchem Falle dann die Sache der katholischen Kirche ganz von der Schuld oder Unschuld dieses letzteren abhänge, sagte Augustin: „Ich habe ein Haupt und das ist Christus, dessen Apostel ich sagen höre: Alles ist euer, ihr aber seid Christi, Christus aber ist Gottes. Denn auch wo sich der Apostel Vater genannt hat, fügt er hinzu, damit wir seiner Vaterschaft keine schwache menschliche Basis geben sollten: durch das Evangelium habe ich euch gezeugt. Von dem Evangelium also leite ich meinen Samen ab. . . . In Beziehung auf mein Heil kenne ich keinen andern Vater als Gott, zu welchem wir täglich beten: Vater unser, der du bist im Himmel.“

Was wir hier Augustin von Christus im Verhältniss zur Kirche aussagen hörten, die er den Leib Christi nennt, das thut er auch vom h. Geist. Bald wird der eine, bald der andere von ihm in eine so innige Verbindung mit der Kirche gesetzt, dass er sie nur, im donatistischen Streit wenigstens, in ihr und durch sie wirken lässt, ausserhalb der Kirche aber kein Heil kennt. Den Satz Cyprians: ausser der Kirche kein Heil, hat er, wie man sieht, aufgenommen und ihn dadurch besonders begründet, dass er den h. Geist, den wahrhaften Heilsaneigner, nur in der Kirche, ausserhalb derselben aber nicht walten und wirken lässt; — eine Motivirung freilich, die der Natur des Geistes, der „wirkt, wo er will“, und dessen Wesen eben darum ein unbeschränktes ist, geradezu widerspricht, und von der wir nicht wissen, woher Augustin ihre Berechtigung genommen! Das aber wissen wir, dass wir hier den einen Grundirrthum haben, auf den Augustin den Satz aufbaute: ausser der Kirche kein Heil. Als den andern Grundirrthum müssen wir dann aber das bezeichnen, dass er zwar stets, wo es sich um jenen Satz handelt, von der Kirche im Allgemeinen, also von der Gemeinschaft aller Gläubigen spricht, in Wahrheit und Wirklichkeit aber unter ihr nur die römisch-katholische meint, die er jener allgemeinen schlechtweg substituirt. Aus seinen Vordersätzen nun auch die Konsequenzen zu ziehen, ist Augustin nicht lässig, ganz wie sein Vorgänger Cyprian; und er meint damit, die schismatischen Gegner in's Herz

getroffen zu haben. Und in der That, was kann es Härteres geben, als wenn er sagt, dem Schismatiker und Häretiker nütze nichts, was Christus zum Heil der Menschen gethan, nichts seine Theilnahme an den h. Handlungen und Sakramenten, nichts sein Glaube; „selbst nicht, wenn du dich für Christi Namen lebendig verbrennen liessest, nützte dir das etwas, vielmehr würdest du zur ewigen Hölle Strafe verdammt, so du ausserhalb der Kirche bist und losgetrennt von dem Zusammenhang der Einheit und dem Band der Liebe.“ (ep. 173.)

Um die Heiligkeit der Kirche zu sichern, geht Augustin dann aber noch so weit, im Klerus einen objektiv heiligen Priesterstand darzustellen, in dem die Heiligkeit der Kirche ihre Träger habe. Wie der Taufe, so schreibt er nämlich auch der Ordination einen unzerstörbaren Charakter zu, wodurch dem Ordinirten, abgesehen von seiner persönlichen Beschaffenheit, der Stempel einer objektiven, unpersönlichen, dinglichen Heiligkeit aufgedrückt werde, der ihm verbleibe, welches auch seine persönlichen Wandlungen sein mögen.

Man sieht: der Eifer gegen seine Gegner, die Donatisten, und ihren Kirchenbegriff hat den Augustin hier bis an den äussersten Punkt geführt; nicht genug, dass er zwischen den Einzelnen und Gott die Kirche einschiebt, macht er auch den Klerus zum Vertreter dieser h. Kirche und darum zu einem sakramental heiligen Priesterstand. So weit ist selbst Cyprian in seinem Kirchenbegriff noch nicht gekommen. Augustin erst ist es, der diese Erfindung von einem unauslöschbaren Charakter, den die Ordination verleihe (im Gegensatz gegen den subjektiven Priesterbegriff der Donatisten), aufgebracht und so den Priesterstand zum h. Träger der h. Kirche gemacht und von den Laien total getrennt hat.

Sie hat die heilige Schrift für sich zum Zeug-niss.

Die Kirche Christi als objektive, dies ist das Andere, habe zu ihrem Zeugnis — die h. Schrift. Diesen Satz stellt er dem individuellen Meinen der Donatisten gegenüber, die sich für die Wahrheit ihrer Kirche auf lauter subjektive Zeugnisse, auf Gesichte, Gebetserhörungen u. dergl. beriefen. In alle dem findet aber Augustin kein untrügliches,

objektives Zeugniß. Gesichte u. dergl. (er erinnert dabei an die Orakel der Heiden) fallen, sagt er, in das Gebiet der Natur, oder können sogar Blendwerke der Dämonen sein; Gebetserhörungen fallen in das Gebiet der allgemeinen Providenz Gottes, und seien nicht einmal immer Zeugniß für die Gnade Gottes oder für die besondere Gottseligkeit des Individuums, das erhört worden. „Beweist mir eure Kirche, aber nicht damit, dass ihr sagt: es ist wahr, weil ich's sage, oder weil es mein Kollege, oder jene Bischöfe oder Kleriker oder unsere Laien sagen; oder es ist deswegen wahr, weil jener oder jene Wunderbares thut, Donatus oder Pontius, oder wer immer; oder weil Menschen bei Begräbnisstätten unserer Verstorbenen beten und erhört werden, oder weil das und das sich daselbst ereignet; oder weil jener unser Bruder oder jene unsere Schwester wachend ein solches Gesicht sah oder träumend ein solches Gesicht träumte. Weg mit diesen Erdichtungen lügnerischer Menschen oder Blendwerken trügerischer Geister! Denn entweder ist nicht wahr, was man da sagt, oder wenn es wahr ist, so haben wir uns um so mehr davor zu hüten; da auch der Herr vorausgesagt, dass es nicht an Solchen fehlen werde, die Zeichen und Wunder thun, dass verführt werden, so es möglich wäre, selbst die Auserwählten. Wenn ferner Einer, der betet an den Gräbern von Häretikern, erhört wird, so wird er nicht erhört um des Verdienstes des Orts willen, sondern um des Verdienstes seines Verlangens willen empfängt er entweder das Gute oder das Böse. Denn der Geist Gottes, heisst es, erfüllt den Erdkreis. Und Viele werden erhört, denen Gott entgegen ist, nach dem Wort des Apostels: er hat sie dahin gegeben in ihres Herzens Gelüsten; während hinwiederum Gott in seinen Gnaden Vielen nicht gewährt, was sie wollen, um ihnen zu geben, was ihnen gut ist. Was aber Gesichte anbetrifft, so wissen wir ja, dass auch der Satan sich in einen Engel des Lichts verkleidet, und dass Viele ihre Träume schon betrogen haben. Man höre nur, was die Heiden von ihren Tempeln und Göttern wunderbare Thaten und Gesichte erzählen, und doch sind es Götter der Heiden. Es werden daher Viele und in

verschiedener Art erhört, nicht blos katholische Christen, sondern auch Heiden und Juden und Häretiker; sie werden aber erhört entweder von trügerischen Geistern, die doch nichts vermögen, als wenn sie Erlaubniss haben von Gott, der auf erhabene und unaussprechliche Weise Jedem zu richtet, was ihm gebührt, oder von Gott selbst, entweder zur Strafe ihrer Bosheit, oder zum Trost ihres Elendes, oder zur Mahnung, das ewige Heil zu suchen. Zum Heil selbst und zum ewigen Leben kann Niemand gelangen, als wer Christum zum Haupte hat.“

Als das einzige objektive Zeugniss für die Kirche gilt ihm nur die h. Schrift. Hierauf hielt er denn eben so entschieden, als darauf, dass Christus ihr Haupt und der alleinige Grund ihrer Gerechtigkeit sei. Und wenn er in seiner Polemik gegen die subjektive Schriftbehandlung der Manichäer sagt, er würde der h. Schrift nicht glauben ohne das Zeugniss der Kirche, so findet dieser Satz eine Art Korrektiv in dem andern, gegen den „subjektiven“ Kirchenbegriff der Donatisten gerichteten, dass er der Kirche nicht glauben würde, die die h. Schrift nicht für sich hätte. Kein Menschenzeugniss genügt ihm also für die Wahrheit seiner Kirche. „Nicht weil Optatus von Mileve, nicht weil Ambrosius von Mailand in ihr sind, nicht weil sie als solche durch die Konzilien unserer Kirche verkündigt ist, oder weil in ihr an heiligen Stätten grosse Wunder der Gebetserhörungen oder der Heilungen geschehen, oder weil jener ein Traumgesicht gehabt, dieser in einer Geistesentzückung gehört hat, sei es, dass er zur donatistischen Partei nicht übertreten oder dass er von derselben zurückweichen solle; was Alles der Art geschieht in der katholischen Kirche, ist deswegen zu billigen, weil es in der katholischen sich ereignet; nicht dadurch aber erweist sich die katholische Kirche als solche, weil so etwas in ihr geschieht. Gesetz und Propheten und Evangelien und ihre Aussprüche — das ist das wahre Zeugniss. Alles Andere ist Rauch irdischen Blendwerks gegen diesen Donner und Blitz von oben!“

Doch fasst Augustin sich zu kurz, indem er nur so weit

geht, dass, was die Kirche von sich prädizire (die Prädikate der Kirche), in der Bibel begründet sein, und dass die Bibel die Prädikate der Kirche (z. B. universell) deutlich anzeigen müsse. Dies aber findet er absolut nothwendig, „denn die Schrift, die von Christo zeugt, muss auch zugleich zeugen von dessen Kirche.“ Es ist im Grunde Ein Zeugniß. „Wo in den h. Schriften unser Herr Christus kund gemacht wird, da wird es auch seine Kirche.“

Nun findet er, dass alle Prädikate, welche die h. Schrift der Kirche zuertheile, der katholischen zukommen, und dass die Prädikate, welche die wahre Kirche, die die katholische sei, sich vindizire, alle in der h. Schrift enthalten und begründet seien. Eine Argumentation, die nicht dürftiger sein könnte! So äusserlich, so kleinmeisterlich, so wenig in die Sache eingehend, so ganz nur an einzelnen Worten klebend ist sie.

Die (objektive) Wahrheit der Kirche besteht also für Augustin darin, dass sie Christum und seine Gerechtigkeit zum Grund und die h. Schrift zum Zeugniß hat; und welche Kirche diesen Grund hat und dieses Zeugniß und auf diese beide baut, diese ist die wahre.

Augustin bleibt aber nicht bei der objektiven Seite der Kirche stehen. Er wendet sich auch zur subjektiven, zur Kirche, so weit sie Produkt der Menschen ist.

b) Die wahre Kirche nach ihrer subjektiven Seite: Sie ist eine katholische.

Nach dieser Seite hin ist ihm die Kirche eine katholische, ein Prädikat, das er den Donatisten gegenüber stellt, „welche die Kirche als eine separatistische, einzelne fassen, und auf einen gewissen Ort, etwa Mauretania, wo sie, die Donatisten, sind, und auf eine gewisse Zeit, etwa auf die Zeit, seit sie entstanden, einschränken zu können glauben.“ Diesem separatistischen Begriffe gegenüber nennt Augustin die Kirche eine katholische, d. h. universale. Er identifizirt die beiden Begriffe: „Katholizität und Universalität“ — mit ausdrücklicher Bezugnahme auf das Wort des Herrn (im Griechischen): „Ihr werdet mir Zeugen sein in Jerusalem und in ganz Judäa und Samarien und über die ganze Erde.“ Und allerdings konnte er schon empirisch die vergleichungsweise grosse Allgemeinheit seiner Kirche der auf

einen engen Raum beschränkten Donatistenkirche entgegenstellen, und er versäumte nicht, diese Seite recht geltend zu machen. Wie oft berief er sich auf die „Grosszahl“ der Glieder seiner Kirche als Zeichen, dass diese die katholische sei, gegenüber der Kleinzahl der Donatisten! Als katholische ist ihm die Kirche „die Stadt auf dem Berge, die zum Kennzeichen das hat, dass sie nicht kann verborgen werden. Während nun die Kirche als katholische allen Völkern bekannt ist, ist die Donatistenpartei den meisten unbekannt, hat darum das Kennzeichen der wahrhaften Kirche nicht.“

Doch auch die Donatisten nannten ihre Kirche katholisch, verstanden aber unter dieser Bezeichnung „die Beobachtung aller kirchlichen Vorschriften und Sakramente“, d. h. den inneren positiven Charakter, „nicht aber die Gemeinschaft des Erdkreises“. Wenn auch eine Kirche, wollten die Donatisten sagen, noch so weit verbreitet sei, dabei aber befleckt durch unwürdige Mitglieder, so sei sie nicht die ächt katholische, wohl aber sei dies diejenige, welche keine notorisch Lasterhaften in ihrem Schoosse dulde, auch wenn sie in dem äussersten Winkel der Erde verborgen wäre. Es lag in ihrem Interesse, das Moment der allgemeinen Verbreitung, auf das ihr Schisma keinen Anspruch machen konnte, auszuschliessen aus dem Begriff „katholisch“. Aber, entgegnet Augustin, „gesetzt, es wäre so, dass die Kirche daher den Namen die katholische hat, dass sie in Wahrheit das Ganze hat, wovon einzelne Bruchstücke auch in den verschiedenen Sekten angetroffen werden — wir stützen uns nicht auf das Zeugniß dieses Namens, um die Universalität der Kirche zu beweisen, sondern auf die Verheissungen Gottes und so viele und handgreifliche Aussprüche der Wahrheit selbst.“ Was Augustin mit diesen Worten sagen will, ist wohl dies, dass die Katholizität der Kirche, wie sie auch verstanden werden möge, auf den guten Grund, ihre Wahrheit, nicht diese auf jene sich stütze. Mit andern Worten, dass die Kirche katholisch sei, dies sei die Folge ihres göttlichen Grundes, nicht aber der Grund ihrer Wahrheit.

Zunächst sagt ihm die Katholizität, die Kirche Christi sei kein Konventikel, keine Winkelkirche, nicht einmal eine Partikularkirche, sondern eine universale. „Liesest du nicht, schreibt Augustin dem rogatistischen Bischof Vincentius, wie es heisst: in deinem Namen sollen alle Völker der Erde gesegnet werden; und wiederum: alle Lande sollen seiner Ehre voll werden. Das sagt nicht Donatus, oder Rogatus, oder Vincentius, oder Hilarius, oder Ambrosius, oder Augustinus, das sagt der Herr, die h. Schrift. Und du in deinem cartenischen Sitz, mit deinen zehn Rogatisten, die ihr noch geblieben seid, sagst: So soll's nicht sein, nein, nicht so!“

Diese Universalität der Kirche sieht Augustin angedeutet in der Arche Noah's: „Wie diese alle Arten von Thieren, so soll die Kirche alle Arten Völker und Nationen in sich fassen . . . Die Kirche nimmt so ihren Lauf durch alle Nationen und alle Zeiten, wächst in allen Völkern bis an's Ende der Welt, kommt auch zu den Barbaren und ist die höhere Einheit, die alle Völker, wie sonst auch zerstreut und getheilt und verschieden sie sein mögen, zusammenhält.“

Diese Universalität, die der Kirche als katholischer inne wohne, bezieht Augustin aber nicht bloß auf den Raum, sondern auch auf die Zeit. Nach dieser Seite hin ist sie Kontinuität. Und auch dies Princip stellt er gegenüber dem Principe des Separatismus. „Die wahre Kirche ist zu keiner Zeit je verloren gegangen oder vom Erdkreise verschwunden.“

So fasst die Katholizität die Universalität sowie die Kontinuität in sich. „Darum ist die Kirche die Ehre des Herrn und ruht die Herrlichkeit des Königs über ihr.“ Und diese Katholizität in Raum und Zeit soll sich immer mehr erfüllen, bis Name und Wirklichkeit sich decken.

Es habe aber die Kirche diese Universalität in sich nach den Verheissungen, die sie habe: „Ein Hirt und Eine Heerde;“ und nach ihrem Grunde: „Dieser aber, der sie gegründet, soll der Gott der ganzen Erde heissen; sein Erbe ist die Welt; seines Sohnes Opfer ein Weltopfer.“ Wer diese Allgemeinheit der Kirche läugne, müsse darum

auch ihren Grund läugnen und ihre Verheissungen. Nur die ganze Welt und Zeit, will Augustin sagen, sei die ebenbürtige Sphäre der Würde und Thätigkeit des Herrn, des Stifters der Kirche. Wäre sie das nicht, hätte sie nicht diese Verheissung, diese Tendenz, diese Potenz, so würde daraus folgen, dass ihr Herr nicht wahrhaft und wirklich der Sohn Gottes wäre; weil nun aber seine Person, sein Wort, seine Stiftung von absoluter Würde und Kraft, darum sei und heisse auch die Kirche katholisch — das gerade Gegentheil von separatistisch —, und darum gehe die Bestimmung des Christenthums, als der absoluten Religion, an die gesammte Menschheit.

Auch historisch versuchte Augustin diese Universalität nachzuweisen, wie die Kirche seit dem Pfingstfeste immer weiter, ja überall hin sich verbreitet habe.

Sie ist nur Eine;

Die Kirche als katholische, d. h. mit ihrer Universalität und ihrer Kontinuität, sei, entwickelt Augustin weiter, eben darum auch nur Eine, „wie Ein Christus, Ein Brod.“ Und „diese Einheit der katholischen Kirche, die alle Nationen umfassen und die Sprachen Aller sprechen sollte,“ findet Augustin angedeutet durch das Pfingstfest, „eine Weissagung der Einheit der Kirche schon in der Wiege,“ angedeutet durch die Schöpfung des Einen Menschen.

Objektiv und zwar zunächst innerlich sieht Augustin diese Einheit durch den h. Geist, der das Leben der Kirche äusserlich durch das Episkopat zusammengehalten (s. weiter unten); subjektiv durch das Band der Liebe, das, vom h. Geist in die Herzen ausgegossen, die Gläubigen verbinde, und nicht trenne, ja der reine Gegensatz aller Trennung und Spaltung sei; eben darum, meint Augustin, könne diese Liebe auch nur „in der Einheit der Kirche bewahrt werden,“ und „ist nicht, wo man sich von der Einheit losgesagt.“ Eine eben so äusserliche aller wahren Liebe entgegengesetzte, als gefährliche Konsequenzmacherei Augustins, die aber mit Begierde von der Kirche aufgenommen und so schneidend als möglich sogenannten Häretikern und Schismatikern gegenüber geltend gemacht wurde.

zwar gemischt in
ihrem zeitlichen
Verlauf,

Mit dem Prädikate „katholisch,“ wie es hier Augustin

im weitesten Sinne nimmt, hat er indessen die Kirche nach ihrer subjektiven Seite nur ganz allgemein bezeichnet. Er unterscheidet auch eine doppelte Weise der kirchlichen Mitgliedschaft, eine eigentliche und wesentliche, und eine bloß akzidentelle und vorübergehende. So weit nämlich das Menschliche vom Göttlichen sich habe durchdringen und erfüllen lassen, so weit sei die Kirche, auch subjektiv, eine wahre; und nach dieser Seite hin pflegt sie Augustin „die Stadt Gottes“ zu nennen, die aus denen bestehe, die eigentlich und wesentlich die Substanz, den Leib der Kirche als wirkliche Glieder konstituieren. So weit aber das Göttliche und Menschliche in ihr noch nicht zusammentreffe, noch auseinander gehe, so weit ist sie ihm eine gemischte. „So weit nämlich in uns kräftig ist, was aus Gott wiedergeboren, sind wir gerecht; so weit wir aber die Spuren der Sterblichkeit aus Adam noch in uns haben, ist Keiner ohne Sünde.“

Doch nicht bloß sofern die Reinheit auch des besten Gliedes der Stadt Gottes nie eine vollkommene hienieden sei, dieweil in jedem, auch dem lebendigsten Gliede immer noch etwas von der Welt inne wohne, ist unserm Augustin die Kirche eine gemischte, sondern in einem noch viel nähern und unmittelbareren Sinne, sofern mit jenen zusammen noch Andere in der Kirche seien, in denen das Menschliche ganz das Uebergewicht habe, ja dem Göttlichen gegenüberstehe. Darum „ist die Kirche, so lange sie in dieser Sterblichkeit ist,“ d. h. in ihrer zeitlichen Entwicklung, eine gemischte, weil in ihr auf Erden „noch Gute und Böse mit einander vermischt sind; — ein Netz, in dem gute und schlechte Fische gefangen werden, eine Heerde, in der Schafe und Böcke bei einander stehen, ein Haus, in dem es Geräthe gibt zur Ehre und zur Unehre Gottes, ein Acker, darin Frucht und Unkraut wächst.“

Augustin, wie man sieht, beruft sich für seine Ansicht besonders auf die N. T.lichen Parabeln vom Acker mit dem Unkraut und dem Netz mit den Fischen, nach denen Gute und Böse so lange in der Kirche gemischt bleiben, bis sie beim letzten Gericht geschieden werden. Freilich wollten

die Donatisten dies nicht zugeben. Unter dem Acker in der Parabel verstanden sie nicht die Kirche, sondern die Welt; in der Parabel vom Fischernetz gaben sie eine Vermischung der Guten und Bösen nur so weit zu, als sie bloß von denen gelten sollte, deren Unwürdigkeit man nicht kenne, nicht aber von den notorisch Unwürdigen; denn „durch fremde Sünden, die man nicht kennt, kann Niemand befleckt werden;“ und das besage auch das Gleichniß vom Netz; denn „die schlechten Fische im Wasser, wenn sie auch schon innerhalb des Netzes sind, sehen die Fischer noch nicht; und gerade so kennen auch die Priester die Schlechten, so in der Kirche verborgen sind, nicht und werden darum auch von ihnen nicht im geringsten befleckt.“ Bis auf einen gewissen Grad gab Augustin dies zu, wusste aber, indem er auf die rechte Kirchenzucht (s. u.) hinwies, es zu verhindern, dass die Donatisten Kapital aus solchen Stellen schlügen. In dieser Kirchenzucht sah er nämlich den rechten Mittel- und Ausweg. Es bleibe daher dabei, dass die Kirche beides sei. „Zuweilen leuchtet sie als ein Leuchter, auf einen Scheffel gestellt, zuweilen ist sie verdunkelt und durch die Menge der Aergernisse wie in Nebel gehüllt; das ist dann, wenn die Sünder den Bogen spannen, um die Guten in's Herz zu treffen; doch auch dann ragt sie in ihren Stützen; und nie ist sie von der Erde verloren gegangen, und nie hat es ihr an wahren Gliedern gefehlt, wenn sie auch verborgen waren vor der Welt.“ Und diese Mischung werde nie aufhören in der Welt. „Je mehr der Name Christi verherrlicht wird (je mehr sich die Kirche ausbreitet), je mehr werden auch der Bösen und Verkehrten sein, die in die Gemeinschaft seiner Sakramente mit hereinkommen.“

Dieses Prädikat der Kirche als einer „gemischten“ stellt Augustin jener donatistischen Forderung gegenüber, dass die wahre Kirche rein sein müsse auch nach ihrer empirischen Erscheinung auf Erden. Eine gemischte, bekennet er vielmehr, sei und bleibe die Kirche vor ihrer Scheidung und Vollendung am Ende der Weltzeit. Frucht und Spreu sei in ihr zu jeder Zeit gemischt. Es gehe daher auch nicht an, alle Unreinen ausschliessen zu wollen,

äusserlich wenigstens, wenn auch innerlich und geistig die Reinen und Unreinen getrennt seien. Man könnte sonst auch mit der Spreu die Frucht ausreissen. So gefährvoll demnach eine vorzeitige Scheidung (vor dem Ende der Welt), so segensreich sei dagegen in der gemischten Kirche ein Tragen der Unreinen, zur Uebung der Guten.

Obwohl gemischt, sei und bleibe aber die Kirche doch die wahre. Ein Prädikat hebe das andere nicht auf. Die wahre aber bleibe sie, einmal weil sie und sofern sie alle Bedingungen in sich fasse zur wahrhaften Heiligung der Menschheit; dann, weil sie, auch (subjektive) stets ächtes Leben in ihren Gliedern treibe, wenn auch nicht in allen, so doch in denen, die den ächten Leib Christi bildeten, die unsichtbare Kirche, die aber in der sichtbaren sei. Die wahre endlich sei sie, weil sie aus dem gemischten Zustande nach dem vollkommenen strebe.

nichtsdestoweniger aber die reine, Eine.

Der Stand der Kirche als einer gemischten sei darum nicht ihr Wesen und ihre Wahrheit, sondern nur an ihr, ihre sterbliche Form, durch welche sie hindurch müsse, um das Sterbliche in's Unsterbliche, das Zeitliche in's Ewige zu erheben. Verlangen, dass sie aufhöre, eine gemischte zu sein in ihrer zeitlichen Entwicklung, in der Menschheit, hiesse verlangen, dass sie aufhöre, überhaupt zu sein in der Welt. Es seien aber eben darum nicht zwei Kirchen, sondern nur zwei verschiedene Zustände der Einen Kirche. Was man daher immer von dem Charakter der Kirche als einer gemischten gegen die Kirche als solche sagen möge — es treffe nicht sie, sondern ihre „sterbliche Form.“ „Viele sind allerdings in der äusserlichen Gemeinschaft der Sakramente mit der Kirche, und sind doch nicht in ihr.... Die wahrhaft im Hause Gottes, in der Kirche sind, die nur bilden die Kirche im reinen Sinne des Wortes Mag man mir nur nicht damit kommen, zu sagen, jene Glieder der katholischen Kirche haben die heiligen Schriften dem Feuer übergeben, wieder Andere haben den Götzenbildern geopfert. Auf Alles dies ist meine Antwort kurz. Entweder ist es falsch, was man da sagt, oder, wenn es wahr ist, so trifft es nicht (die Kirche in ihrer Wesenheit) den Waizen,

sondern die Spreu. Ich frage, wo jene Kirche sei, welche die Worte Christi hörend und tuend dergestalt auf den Felsen baut, und hörend und tuend diejenigen trägt, die in beidem auf den Sand bauen. Ich frage, wo der Waizen sei, der unter dem Unkraut wächst bis zur Ernte, nicht aber, was das Unkraut gemacht habe oder noch mache; wo die Braut Christi sei inmitten der schlechten Töchter, wie die Lilie inmitten der Dornen, nicht aber, was die Dornen gemacht haben oder noch machen; wo die guten Fische seien, die, bis sie an's Ufer kommen, die schlechten, die gleichfalls im Netze sind, tragen, nicht aber, was diese schlechten Fische selbst gemacht haben oder noch machen.“

Wie aber die Kirche die wahre bleibe, wenn auch als gemischte, so bleibe sie, weil stets die wahre, auch stets die Eine, trotz ihrer verschiedenen Seiten und Zustände.

Die augustini-
sche Abweisung
der falschen do-
natistischen
Folgerungen.

Dies ist die Anschauung Augustins von der Kirche, wie er sie der donatistischen gegenübersetzt. Hiemit fallen ihm auch von selbst die donatistischen Folgerungen.

Bekanntlich stellten die Donatisten den Satz auf, dass man sich von einer unreinen Kirche, einer Kirche, die unreine Mitglieder in ihrer Mitte habe und eben damit sich selbst verunreinige, lossagen müsse. Es fällt von selbst in die Augen, dass Augustin nur finden kann, diese Forderung rühre von einer vollständigen Verkehrung des Begriffs der Kirche her; denn eben, dass sie eine gemischte, sei ja ihre zeitliche Form, nicht ihr reales Leben. „Christus aber verdirbt sein Erbe nicht, auch wenn ein Glied (auch wenn Tausende) sündigten.“ Wer somit die Kirche, weil eine gemischte, verlasse, beraube sich der (objektiven) wahren Kirche und der Gemeinschaft ihrer wahren Glieder. „Um der Spreu willen sollen wir aber nicht die Tenne des Herrn verlassen, noch um der schlechten Fische willen das Netz des Herrn durchbrechen, noch um der Böcke willen aus der Heerde des Herrn scheiden, noch um der Gefässe willen, die zur Unehre da sind, aus dem Hause des Herrn ziehen.“ Vielmehr sollen wir „die Bösen tragen eben um der Guten willen, nicht aber um der Bösen willen die Guten verlassen; so wie die Propheten, obwohl so Vieles gegen sie geschah,

nicht die Gemeinschaft der Sakramente ihres Volkes verliessen; so wie der Herr selbst den schuldigen Judas bis zu seinem verdienten Ausgang trug, und ihn zum h. Mahle liess in Gemeinschaft mit den Unschuldigen; so wie die Apostel die trugen, die aus Neid — und der Neid ist das eigenthümliche Laster des Satans — Christum verkündigten; so wie Cyprian seiner Kollegen Habsucht trug, die er nach dem Apostel Idolatrie nennt Möget ihr deshalb, ruft er den Donatisten zu, die Spreu der katholischen Kirche anklagen, so viel ihr möget, wir thun's auch; aber mit uns sollt ihr auch euch nicht weigern, sie geduldig zu tragen.“

So finde, wer die Kirche in ihrem Wesen festhalte, nie Grund, aus ihr zu scheiden, auch wenn sie eine gemischte sei. Nun sagten freilich die Donatisten, eine Kirche beflecke sich durch die Gemeinschaft Unreiner. Aber auch das hat nach Augustin keinen Sinn. „Denn es befleckt sich nicht durch fremde Sünde, wer nicht in sie einstimmt,“ und es falle somit auch dieser Grund, „den alle Urheber gottloser Separationen voranstellen,“ weg. Die Kirche sei heilig und es könne darum das Unheilige des Einzelnen weder einen Andern noch das Ganze unheilig machen.

Was aber die Separation betreffe, die mit in dem Begriff der Kirche als einer gemischten gegeben sei und insofern ihr Recht habe, so sei zu unterscheiden zwischen der inneren und äusseren. Jene, die innere, sittliche solle stets vor sich gehen und gehe immer vor sich in der Kirche zwischen den Guten und Bösen. Diese, die äusserliche, richterliche, definitive, finde nicht statt innerhalb des geschichtlichen Ablaufes der Kirche, sondern am Ende der dermaligen Weltordnung; sie jetzt ausüben wollen, sei vor- und unzeitig, auch nicht Sache eines Menschen, sondern Gottes, „der am Schluss dieses Weltlaufs durch Jesum Christum mit untrüglicher Diakrise alle unreinen Körper und Stoffe aus der Kirche austossen wird;“ sie ausüben wollen, heisse also dem Gerichte Gottes eigenmächtig vorgeifen.

In dieser Art weist Augustin alle Gründe einer Separation ab, und es bleibt ihm keiner, der Stich hielte; er

sieht darum als letzten wirklichen Grund in aller Separation nur geistlichen Hochmuth.

Die Nothwendig-
keit einer
Kirchendisziplin.

Wenn nun aber kein Scheiden stattfinden solle aus der Kirche, obwohl einer gemischten, da sie zugleich die wahre sei, so habe hinwiederum die Kirche als wahre, so weit sie aber zugleich gemischt sei, die Aufgabe und Tendenz, innerhalb ihrer selbst und so viel an ihr, an der Aufhebung dieser Mischung zu arbeiten. Dies thue sie durch die Kirchendisziplin, welche die wahre Vermittlung sei einerseits zwischen dem Separatismus, der die Kirche nur als wahre auffasse, nicht zugleich als gemischte, und auf eine Weise scheide, welche die Kirche auflieben würde und in das Amt Gottes greife, und anderseits dem Indifferentismus, der die Kirche nur als gemischte, nicht auch zugleich als wahre auffasse, und sie gehen lassen wolle, wie es eben gehe. Die meisten Menschen können freilich kein Maass halten; und wenn sie einmal angefangen haben, schief zu gehen, so sehen sie nicht zurück auf andere Zeugnisse von göttlichem Ansehen, die sie von ihren Unternehmungen abhalten und in der von beiden Gegensätzen (Extremen) gleich weit abstehenden Wahrheit und Mässigung erhalten sollten.“ Und nicht blos in dem Punkte von der Kirchenzucht, sondern so fast überall. „So haben nun Einige in der vorliegenden Sache nur auf die Vorschriften der Strenge sehen wollen, womit wir ermahnt werden, die Störrigen zu strafen, das Heilige nicht den Hunden preis zu geben, den Verächter der Kirche für einen Heiden zu halten, das Kirchenglied, das Aergerniss verursacht, von dem Leibe abzuschneiden u. s. w., und stören den Frieden der Kirche bis auf den Grad, dass sie es wagen, vor der Zeit das Unkraut auszurotten und, durch diesen Irrthum verblendet, sich von der Kirche zu trennen. Andere aber in der entgegengesetzten Gefahr, einsehend, wie die Vermischung von Guten und Bösen in der Kirche verkündigt und geweissagt ist, und die Vorschriften der Duldung kennend, die uns so fest machen, dass, obschon das Unkraut in der Kirche allzu sichtbar ist, unser Glaube und Liebe in nichts gehindert wird, so dass wir dieses Unkrauts wegen etwa aus der

Kirche wichen, halten dafür, alle Kirchenzucht sei abzustellen, und wollen die Vorsteher zur grössten Sorglosigkeit verweisen, so dass diese nichts zu thun hätten, als zu sagen, was man thun und lassen solle, um das aber, was Jeder thue, sich nicht zu bekümmern. Nein! die Zeugnisse der h. Schrift, welche die Vermischung der Guten und der Gottlosen in der Kirche, oder das Gegenwärtige schildern und das Zukünftige weissagen, soll Niemand so verstehen, als wäre dadurch die Strenge der Kirchenzucht zu mildern oder in der Wachsamkeit nachzulassen. So lehrt nicht die h. Schrift, sondern der eigene betrogene Verstand.“

Die Belege, die Augustin aus der h. Schrift für die Kirchenzucht anführt, sind mannigfach: aus dem alten Testamente Moses, Phineas, die mit dem Schwert strafften; aus dem neuen Paulus 1. Cor. 5, 1—4, 1. Timoth. 1, 20, den Herrn selbst Luk. 17, 1—4, Math. 18, 15—18 u. s. w.

Diese Kirchenzucht ist, wie gesagt, dem Augustin gegeben mit der Kirche einerseits als der wahren, andererseits als der gemischten, und steht darum nicht bloß in deren Rechten, sondern auch Pflichten.

Doch nicht bloß die Nothwendigkeit der Disziplin, sondern auch deren Wesen, Umfang, Grenze ergibt sich dem Augustin aus dem Begriff der Kirche. Vorerst sei nämlich die Kirchenzucht als eine Zucht der Kirche zu scheiden von aller Strafe des Staates. „In den Zeiten des alten Testaments (da Kirche und Staat in unvermischter Einheit sich noch befanden) hat zwar Moses mit dem Schwerte Viele bestraft und Phineas's Speer durchbohrte beide Verbrecher. In diesen Zeiten (des neuen Testaments) aber, wo das Richterswort der Kirchenzucht gänzlich versagt ist, treten an dessen Stelle die Entweihung (Degradation) und die Kirchenausschliessung (Exkommunikation).“

Ihre rechte Art
und Weise.

Wie die Disziplin die Mitte halte zwischen Separatismus und Indifferentismus, so muss sie auch in diesem Geiste gehandhabt und ausgeübt werden: nicht rigoristisch-donatistisch, aber auch nicht lax, sondern so, „dass wir weder unter dem Namen von Duldung gleichgültig, noch unter dem Vorwand des Eifers grausam werden . . . Nicht sollen wir zerstreuen,

sondern sammeln, denn das ist Sache der Kirche und das ihrer Milde Endzweck, dass sie die zerstreuten Glieder der Kirche sammelt, nicht die gesammelten zerstreut; aber auch nicht strafen sollen wir als Feinde, sondern als Brüder.“ Wir sollen mit Einem Wort in Betreff der Kirchenzucht einerseits immer den Zweck, die Besserung des zu Züchtigenden, anderseits die Grenzen und Mittel, nämlich die Kirche, die eben so sehr eine gemischte wie eine wahre, im Auge behalten. „Darum soll man beides thun, je nachdem es die verschiedene Schwachheit derer, die wir nicht zu verderben, sondern zu bessern und heilen gedenken, erfordert, und da der Eine so, der Andere anders geheilt werden muss, so müssen auch die Bösen in der Kirche bald übersehen und geduldet, bald aber gezüchtigt, gestraft und zu der Gemeinschaft nicht zugelassen, selbst gar davon abgeschnitten werden. So wird aus den beidseitigen Zeugnissen der h. Schrift die gute Lehre in der richtigen Mitte gefasst, so zwar, dass um des Friedens der Kirche willen die Hunde geduldet werden, dass, wo aber der Friede der Kirche nicht darunter leidet, das Heilige ihnen nicht gegeben werde.“ In dieser Art habe die Kirche „zu bessern, die sie zu bessern vermag, und die sie nicht vermag, zu tragen.“

Damit hat Augustin noch den letzten Satz der Donatisten zu widerlegen gesucht, dass Jeder, der offenbar sündige, sofort ausgestossen werde aus der Kirche. Eine absolute, unbedingte Kirchenzucht kennt und will er nicht; vielmehr hat ihm die Disziplin ihre Schranken, innert deren sie sich bewegen soll: einestheils Rücksicht auf das Wohl des zu Strafenden, anderseits Rücksicht auf den Frieden der Kirche. Immer aber, das ist Schluss und Fundament, soll die Kirchendisziplin gerecht sein. „Das sage ich nach reifer Ueberlegung, dass die ungerechte Exkommunikation irgend eines Gläubigen mehr demjenigen schadet, der sie verhängt, als dem, der diese Unbill erleidet; denn der h. Geist, der in den Heiligen wohnt, und durch den Jeder gebunden und gelöst wird, verhängt über Niemanden eine ungerechte Strafe; denn durch ihn wird die Liebe in uns ausgegossen, die nicht ungerecht handelt.“

Uebrigens meint Augustin, es sei auch ein Unterschied zu machen in der Disziplin gegen einzelne Sünder und in der gegen ganze verdorbene Richtungen. Diese verlangen die grösste Vor- und Umsicht, während man dort mit aller Strenge vorgehen könne, so weit sie Besserung verspreche (s. o.).

Freilich ist nun auch denkbar, dass die Kirche nach ihrer subjektiven Seite irgendwo so verschlechtert ist, dass sie die Guten ausstösst. Wie dann? Hat man da nicht ein Recht zur Separation? Nein, sagt Augustin; auch dann nicht. Nur um so grösserer Ruhm vor Gott sei es dann, treu zu bleiben an der Kirche. „Oft zwar lässt die göttliche Vor-
sehung es zu, dass selbst gute Männer durch gährenden Zwiespalt fleischlicher Leute aus der christlichen Gemeinde verstossen werden. Tragen sie nun diese Schmach und dieses Unrecht mit der äussersten Geduld, um den Frieden der Kirche nicht zu stören, und erregen sie keine Verwirrung und Neuerung weder der Spaltung noch der Irrlehre, so werden sie durch ihr Beispiel die Menschen lehren, mit welcher wahren Innigkeit und mit welcher Lauterkeit der Liebe man Gott dienen müsse. Denn das Vornehmen solcher Männer ist entweder nach gelegtem Sturm zurückzukehren, oder, wofern ihnen das gewehrt wird, es sei, weil das Unwetter noch dauert, vielleicht auch, auf dass kein neues und noch ungestümeres sich erhebe, selbst denen zu nützen, deren Aufstand und Verwirrung sie Raum geben, und ohne Absonderung einer Winkelschule den Glauben, von dem sie wissen, dass die katholische Kirche ihn bekennt, bis zum Tode zu vertheidigen und durch ihr Zeugniss zu bewahren. Solche kennt im Verborgenen der Vater, der in's Verborgene schaut. Zwar scheint dieser Fall selten, doch fehlen die Beispiele nicht, ja ihrer sind mehr, als man glauben sollte.“

Das sind die Grundzüge der augustinischen Kirche, gleichsam die allgemeinen Charaktere. Augustin hat aber noch nähere Bestimmungen hinzugefügt, die den Schlussstein seiner Kirche bilden: das Episkopat, von welchem die katholische Kirche getragen ist, und Rom, wo sie ihren Mittel-

Die Nothwendig-
keit eines die
Kirche tragen-
den Episkopats
und Primats.

punkt hat. Er steht hier im Dienste seiner Zeit; doch ist er fern von einer extremen Anschauung. Wohl erkennt er Rom und dessen Primat an; Schismatikern oder Häretikern gegenüber stützt er sich auf ihn und seine Aussprüche. „Wenn Rom gesprochen, hat der Streit ein Ende;“ aber — Rom muss wahr, muss christlich, muss aus dem Herzen der Kirche gesprochen haben; sonst gilt ihm auch Rom nicht. Die Wahrheit geht ihm über Rom. Von jener unbedingten, abstrakten, absoluten Unterwerfung unter Rom — im modernen Sinne des Wortes — weiss er nichts, und mit ihm die ganze afrikanische Kirche nichts. Wo z. B. er und seine Kirche (wie in den pelagianischen Streitigkeiten und sonst auch) andere Ueberzeugungen hatten als der Bischof von Rom (z. B. Zosimus), da ist er ihm entschieden gegenüber getreten gleich Cyprian, hat auch durch Aufbieten weltlicher Mittel ihn gedrängt. Augustin spricht auch von Kirchenversammlungen, die ein Urtheil revidiren könnten, das zu Rom gefällt worden. „Gesetzt, schreibt er in der donatistischen Sache, die zu Rom versammelten Bischöfe (an ihrer Spitze Melchiades, Bischof zu Rom), die den Spruch gethan, hätten irrig geurtheilt, so blieb ja noch die Zuflucht zu einem allgemeinen Konzil, auf dem die Sache hätte von Neuem untersucht und, wenn sie Unrecht gehabt hätten, ihr Spruch hätte verworfen werden können.“ Aber auch die Auktorität der (allgemeinen) Kirchenversammlungen nimmt er nicht so abstrakt, absolut; sie sind ihm entscheidend, nur wenn sie die Wahrheit aussprechen, d. h. das allgemeine christliche Bewusstsein, so weit die Entwicklung desselben unter der Leitung des h. Geistes, der das beseelende Prinzip des Lebens der Kirche, gelangt ist. Denn die Wahrheit geht ihm höher als jede Gewohnheit und Auktorität, die ihr im Fall eines Konfliktes weichen müssen. Ganz aus dem innersten Wesen Augustins heraus ist es gesprochen, wenn er einmal sagt: „Vom Suchen und Erforschen dessen was wahr ist, schreckt uns in Wahrheit keine Auktorität ab.“

Wie fern er von aller äusserlichen Auffassung in diesen Punkten gewesen, zeigt die Weise, in der er sich über den

s. g. Primat Petri und eben damit über den Sinn, Inhalt und die Bedeutung des Primates überhaupt ausgesprochen. Die Worte, die der Herr zu Petrus gesprochen, erklärt er nämlich so: „Petrus war hier das Bild der ganzen Kirche, welche in dieser Welt durch verschiedene Versuchungen gleichwie Fluthen und Stürme erschüttert wird und doch nicht fällt, weil sie gegründet ist auf den Felsen, von welchem Petrus den Namen empfangen. Denn der Fels heisst nicht so nach Petrus, sondern Petrus heisst so nach dem Felsen, gleichwie nicht Christus nach den Christen, sondern der Christ nach Christo genannt wird. Denn deswegen spricht der Herr: auf diesen Felsen will ich meine Kirche gründen, weil Petrus gesagt: du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes. Auf diesen Felsen also, den du bekannt, will ich meine Kirche gründen, denn der Fels war Christus, auf welches Fundament auch Petrus selbst erbauet worden, denn einen andern Grund kann Niemand legen, ausser dem, welcher gelegt ist, welcher ist J. Christus.“ So hat Augustin unter dem Felsen Christus selbst verstanden, als auf den die Kirche gegründet worden, nicht Petri Person.

Dieser Erklärung geht nun allerdings bei Augustin eine andere zur Seite, in der er den Felsen auf die Person Petri bezieht, „als den durch die reichliche Gnade zum Ersten der Apostel Ernannten.“ Er selbst sagt in seinen Berichtigungen: „Ich habe in diesem Buche (einer verloren gegangenen Schrift Augustin's gegen Donatus) von dem Apostel Petrus behauptet, dass die Kirche auf ihn, als auf den Felsen, gegründet worden sei, welchen Sinn auch Viele annehmen. Ich weiss aber, dass ich nachmals diese Stelle sehr oft so ausgelegt habe, dass man Christum selbst, den Petrus bekannt, unter dem Felsen verstehen müsse, als wenn Petrus von diesem Felsen genannt die Person der Kirche vorbildete, welche auf diesen Felsen erbauet wird, und die Schlüssel des Himmelreichs erhalten hat. Denn es ist nicht zu ihm gesagt worden: du bist der Fels, sondern: du bist Petrus. Der Fels aber war Christus, und da ihn Simon so bekannte, wie ihn die ganze Kirche bekennt, ist er Petrus genannt worden. Nun mag der Leser die wahr-

scheinlichste von diesen beiden Meinungen wählen.“ Jedenfalls ergibt sich hieraus, dass, die Worte des Herrn auch auf die Person des Petrus bezogen, diese sich nach Augustin nur sofern auf Petrus beziehen, als dieser Christum bekannt hat. „Petrus, welcher Christus als den Sohn Gottes zuerst bekannt, ward auf dieses Bekenntniss der Fels genannt, auf welchen die Kirche gegründet ist.“ Seine „Nachfolger“ sind also auch nur in dem Sinne seine Nachfolger, Nachfolger seines Amtes, dass sie zugleich Nachfolger seiner, d. h. einer solchen Christum so hoch liebenden und bekennenden Persönlichkeit sind. Ihr Nachfolgeramt und das Primat ist nicht ein abstraktes, sondern von Augustin gefasst als ein solches, das zugleich mit diesem petrinischen Geist, mit diesem konkreten Inhalt erfüllt sein soll, und hat nur als solches dem Augustin Berechtigung, nicht aber überhaupt, auch ohne diesen Geist, ja im Gegensatze zu ihm.

Offenbar ist Augustin in diesem Punkt noch in einem gewissen Schwanken, ja im Widerspruch mit sich selbst begriffen. Hier die Katholizität als Universalität und Kontinuität, dort die Katholizität als ausschliesslich episkopal-römische Kirche! Universalität und Exklusivismus schliessen sich aber gegenseitig aus. Wir wissen, dass Cyprian es war, durch den der Begriff der katholischen Kirche zu dem dieser empirisch katholischen Kirche fixirt wurde. Es ist aber doch noch ein grosser Unterschied in diesen Punkten zwischen Augustin und Cyprian. Bei Cyprian ist die Katholizität ganz übergegangen in diese konkrete katholische Kirche; kaum spürt man in seinen Werken noch Etwas von der idealen Katholizität; bei Augustin hingegen ist die reine Katholizität in ihrem wesentlichen Begriffe doch auch noch festgehalten, besonders gegen die donatistischen Wiedertäufer, und die episkopal-römische Katholizität steht nur im Hintergrund.

Ueberblick und
Kritik.

Hiemit beschliessen wir die Kontroverse über die Kirche. Werfen wir nun noch einen prüfenden Blick auf sie.

Beide, Augustinus wie die Donatisten, gingen, wie wir wissen, von derselben Voraussetzung aus; beiden war die wahre Kirche die Eine, reine, katholische. Den Donatisten

war sie aber nur die wahre, sofern sie in allen ihren Gliedern auch die reine sei; nur so sei die ideale Kirche auch real. Und weil sie das in der bestehenden nicht fanden, sondern in ihr durch Abfall befleckte Glieder, die eben darum die Kirche selbst befleckten, so trennten sie sich von ihr und konstituirten eine eigene Kirche, die eine reine sein sollte, — ein eben so gewaltsames als trügerisches Heilmittel. Augustin dagegen wollte von der bestehenden Kirche nicht lassen, ohne doch ihren idealen Charakter aufzugeben. Ihm lag somit die Aufgabe vor, die genannten Prädikate der wahren Kirche auf eine Weise zu erklären, und mit einander auszugleichen, dass dadurch der Bestand der empirischen Kirche einerseits und ihre Idealität anderseits nicht im geringsten gefährdet wurde. Dies that er, indem er bald zwischen dem, was an ihr objektiv und was subjektiv, zwischen dem was substantiell und zu ihrem Wesen gehörig und dem was akzidentell, zwischen dem was sie selbst und was nur an ihr sei, schied, bald eine vermittelnde Auffassung der Kirchenzucht als allein der Kirche entsprechend geltend machte. Damit hoffte er zweierlei zu erreichen. Einmal: dem Donatismus, wenn auch nicht in der Wirklichkeit, denn dazu gehörten noch andere Mächte, so doch geistig und im Bewusstsein der christlichen Welt seiner Zeit die Spitze zu brechen; und dann: den Angehörigen seiner Kirche erst recht zum Bewusstsein zu bringen, was sie sei und was sie an ihr hätten, und wie sie, um die ideale Seite zu haben, nicht die reale, und umgekehrt, um die reale zu behalten nicht die ideale opfern müssen. Das ist Augustin's Verdienst in dieser Sache, wenn wir anders von einem Verdienst reden dürfen; jedenfalls ist seine Arbeit und Anschauung diesfalls für die Kirche Jahrhunderte hinaus maassgebend geblieben.

Und doch können wir, tiefer angesehen, den Versuch Augustin's nur als einen künstlichen bezeichnen, insofern er die Katholizität als Universalität der Partikularität der episkopal-römischen Kirche unterschob und die Reinheit der Kirche auf die „sakramentale“ Reinheit ihrer Priester stellte. Und ähnlich in andern Punkten. Nichts als künstliche Ver-

suche im Gegensatz zu den gewaltsamen der Donatisten! Was war aber damit in Wahrheit gewonnen Bewegungen gegenüber nicht wie die donatistische, sondern von noch ganz anderer Art und Berechtigung, wie sie später, viel später auftraten? Und selbst den Donatisten gegenüber, was hatte Augustin damit erreicht?

Dass die Kirche ein soziales Institut, eine Gemeinschaftsform sei gleich dem Staat, aber religiösen Zwecken dienend, dass sie auf einem unabweislich religiösen Bedürfniss des Menschen, das auf Gemeinschaft gehe, beruhe und darin ihre höchste Beglaubigung und Legitimation habe, dass es eben darum verschiedene Kirchen geben werde und müsse je nach den verschiedenen religiösen Bedürfnissen, Bildungs- und Kulturstufen u. dergl., dass aber diejenige immer die relativ beste sein werde, welche diesen Bedürfnissen am meisten entspreche und die höchste sittlich-religiöse Befriedigung gewähre, dass es dagegen Eine absolut wahre, katholische Kirche, in welcher Idee und Erscheinung sich decken, in Wahrheit nicht geben könne, von diesen und ähnlichen Einsichten, welche vor so vielen verkehrten Reformversuchen, vor so manchen Zwangs- und Gewaltmaassregeln die Menschheit bewahrt hätten, welche aber freilich nur eine Frucht vielhundertjähriger Erfahrungen sein konnten, von solchen Einsichten war Augustin wie die Donatisten gleich ferne, nicht ahnend, dass auch hier das vieldeutige Herrnwort gelte: „In meines Vaters Haus sind viele Wohnungen,“ vielmehr immer nur an der Kirche als der Einen, sichtbaren, wahren festhaltend, der gegenüber es nur falsche Kirchen, nur Schismatiker, Abtrünnige und Verworfenen geben könne.

So gewiss aber ist, dass nur solche Ideen, wie wir sie eben gezeichnet, eine Pazifikation hätten ermöglichen können, so gewiss ist anderseits, dass die Idee von der Einen, wahren, katholischen Kirche für jene und die folgenden Zeiten eine Berechtigung hatte, gewissermassen noch eine historische Nothwendigkeit war.

Gleichwohl können wir in dem Satze, den zwar Cyprian zuerst ausgesprochen, dem aber Augustin erst die volle Autorität gegeben, dass ausserhalb der Kirche und zwar

wie sich von selbst versteht, der sichtbar römisch-katholischen kein Heil sei, die letzte aber bitterste Frucht seines Kampfes mit den Donatisten erkennen; — ein Satz, zu dem er dogmatisch dadurch kam, dass er bald Christus, bald den h. Geist mit seiner Kirche so enge zusammenschloss, dass jene nur in dieser und durch sie auf den Einzelnen ihr Heil wirken, zu dem er aber in Wahrheit nur griff im Gedränge mit den Donatisten, die er nur so, durch diese äussere Fassung abzuweisen vermochte, unfähig, einen reinen Kirchenbegriff ihnen gegenüber zu stellen. Und leider hat die Kirche diesen Satz Augustins, wir möchten bald sagen, diesen Fluch der donatistischen Polemik mit jenem andern von dem Zwangsrecht des Staats (s. u.) nicht eifrig genug sich zu eigen machen können.

Doch hindert alles dies nicht, die grosse Bedeutung Augustins für die Lehre der Kirche anzuerkennen. Was der gallische Presbyter Vincentius für die Lehre von der Tradition, wurde Augustin für die Lehre von der Kirche. Und hiezu hat nicht zum Wenigsten sein Kampf mit den Manichäern, noch viel mehr aber der mit den Donatisten beigetragen.

Bevor wir nun zum zweiten Hauptpunkt, der das Ver-
Kontroverse über
Taufe und
Wiedertaufe.
 hältniss der Kirche zum Staate betrifft, übergehen, müssen wir noch die Kontroverse über Taufe und Wiedertaufe, zunächst die Frage, ob die, so von unwürdigen oder abgefallenen Gliedern der Kirche getauft seien, wieder zu taufen seien, eine der brennendsten zwischen Augustin und den Donatisten, in's Auge fassen. Es handelte sich hier, wie man sieht, darum, ob die Gültigkeit, Kraft und Wirkung der Taufe in ihrer Objektivität, d. h. in ihr an und für sich, sofern sie nur „rite“ vollzogen werde, begründet sei, oder aber von der Subjektivität des Taufenden und Empfangenden abhängen. Letzteres behaupteten die Donatisten, hierin ächte Schüler und Jünger Cyprians.

Das subjektive Prinzip, das sie charakterisirt, zeigt sich am schärfsten in ihrer Lehre von der Taufe. Sie taufte Alle, die zu ihnen übertraten, wieder und begründeten diese Wiedertaufe damit, dass nur bei ihnen, als den Reinen, die

wahre Taufe, dagegen die Taufe der katholischen Kirche, als einer unreinen, eben darum null und nichtig, d. h. keine Taufe sei. Denn, sagten sie, nur ein unbefleckter Kleriker könne die Sakramente gehörig verwalten; es komme auf das Gewissen dessen an, der die Taufe ertheile, als durch welchen das Gewissen des Empfangenden gereinigt werde. Sie beriefen sich für ihre Ansicht auch wohl auf Bibelstellen, wie z. B. „wenn Jemand von einem Todten getauft wird, was nützt ihm die Taufe,“ oder „von dem Oel des Sünders werde mein Haupt nicht beträufelt;“ sie wiesen ferner darauf hin, dass auch durch die Taufe des Johannes die apostolische Taufe gar nicht ausgeschlossen gewesen sei. In ihrer eignen afrikanischen Kirche hatten sie einen bedeutenden Vorgänger, den sie oft und viel zitirten, den Cyprian, dessen Streit über die Ketzertaufe mit dem römischen Bischofe bekannt ist. Auch Cyprian war davon ausgegangen, dass die Sakramente in ihrer Wahrheit und Gültigkeit bedingt seien durch die Wahrheit der Kirche, wie denn er es eben war, der alles religiöse Leben und Glauben von der Kirche abhängig machte, die sein Lebensgedanke und seine Grundanschauung war.

Wie in andern Punkten, so verfuhr Augustin in seiner Polemik auch hier; er deckte zuerst den Widerspruch, in den die Donatisten in dieser Frage sich verwickelten, auf; er erinnerte sie, wie sie selbst, die strengen, die, welche sich von ihnen getrennt, aber wieder übergetreten waren, z. B. die Maximianisten, nicht mehr getauft hätten — im Parteiinteresse. Auch die Berufung auf Cyprian suchte er ihnen abzuschneiden. Es gelte keine Autorität, als die der h. Schrift. Freilich habe Cyprian die Wiedertaufe verfochten und das werfe auf ihn einen Mackel, den dann aber „die Sichel des Märtyrerthums“ weggenommen habe; vielleicht habe er auch seine Ansicht später wieder verbessert und diese Aenderung sei nur unterdrückt worden von den Freunden der Wiedertäufer. Jedenfalls aber habe er trotz seiner Ansicht die Einigkeit bewahrt, und wenn die Donatisten sich nun einmal auf Cyprian berufen wollten, dann möchten sie ihn auch in seiner Liebe und Begeisterung für die Einheit

der Kirche nachahmen. Auch ihnen gelte seine Mahnung: „Nur darnach sollen wir ringen, Weizen zu sein, auf dass wenn einst die Zeit der Ernte kommt, wir Lohn empfangen für unsere Mühe und Arbeit. Der Knecht kann nicht grösser sein als sein Herr, und Niemand möge das, was der Vater allein dem Sohn übergeben hat, sich anmassen wollen, nämlich die Wurfschaufel in die Hand zu nehmen und die Tenne zu reinigen und nach menschlichem Urtheil das Unkraut von dem Weizen zu sondern. Das ist stolze Anmassung eines verkehrten Sinnes.“

Die Hauptsache aber war dem Augustin, den Donatisten die Objektivität des Sakramentes der Taufe nachzuweisen. Er stellt sie in dieser Beziehung zusammen mit dem Worte Gottes. Gleich wie das Wort Gottes dasselbe heilige Wort bleibe, wenn es auch vom unheiligsten Munde ausgesprochen werde, so hange auch die Wahrheit und Gültigkeit der Taufe durchaus nicht ab von dem, welcher sie ertheile; sie behalte ihren objektiv-göttlichen Charakter unverletzt und bleibe eine objektive Gnadenmittheilung, auch wenn sie von dem unwürdigsten Menschen vollzogen werde; es gebe keine Taufe des Donat, des Rogat und Anderer, sondern nur eine Taufe Christi, in dessen Namen und nicht irgend eines Menschen sie ja auch ertheilt werde. Werde sie nur in rechter katholischer Weise, d. h. im Namen dessen, der Urheber und Eigenthümer des Sakraments sei, ertheilt, so sei sie gültig, „wie gross auch die Verschiedenheit in den Verdiensten der Menschen sein möge;“ sie geben ja nicht das Ihrige, sondern das Christi. Die Gültigkeit der Taufe abhängig machen von Menschen, was anders wäre das als: auf Menschen hoffen, nicht auf den Herrn!

Die Donatisten spotteten, dass die Katholiken diejenigen nicht einmal wieder taufen, die sie doch Ketzer und Schismatiker nennen. Aber warum wiedertaufen? ruft Augustin. Vorausgesetzt, dass die Taufe nur so ertheilt werde, wie in der Kirche, dass sie ihren sakramentlichen Charakter behalte, sei sie, ob von Schismatikern oder Katholiken ertheilt, dieselbe, weil objektiven Charakters.

In dieser Objektivität der Taufe, die ein Sakrament

Gottes sei, unabhängig von dem Gebenden und Empfangenden sah Augustin zu allernächst die Unmöglichkeit, die Taufe zu wiederholen; in ihr lag ihm ein Hauptgrund gegen jede Wiedertaufe.

Diese Objektivität des Sakraments der Taufe (wie der Ordination) erkennt er dann aber auch noch in dem „un-
auslöschlichen Charakter, den sie dem Getauften wie einen unsichtbaren Stempel aufdrücke und der durch nichts mehr ausgelöscht werden könne, weshalb auch eine Wiederholung der Taufe gar keinen Sinn und Zweck mehr hätte. „Nicht weil du ein Schismatiker bist, hast du auch die Taufe nicht, sondern du hast sie trotz deines Separatismus.“ So sei auch das Siegel eines Fürsten dasselbe, ob sich ein Fremder oder einer seiner Unterthanen dessen bediene. „Nicht die christlichen Sakramente machen dich zum Häretiker, sondern die schlechte Uneinigkeit; und wegen des Bösen, das von dir ausging, ist das Gute, das in dir geblieben, nicht zu negiren.“ Hatten doch die Häretiker und Schismatiker, was sie Wahres an der Taufe haben, eben aus der Kirche, die dieses Sakrament so spendet, wie sie es geben. Wenn daher Schismatiker oder Häretiker zurücktreten, wie sollte man sie in der Kirche wiedertaufen, da, was der Kirche immer angehörte, nun nur wieder in seinen rechten Ort, seinen rechten Zusammenhang, in „den Geist der Einheit“ zurückkomme. Wer daher zurücktrete, trete nur in die Kirche, der er durch die katholische Taufe der Schismatiker bereits einverleibt gewesen; sofern er aber aus der Gemeinschaft der der Sekte eigenthümlichen Irrthümer trete, empfangen er, ähnlich den Büssenden, die bei der Aufnahme zur Busse gewöhnliche Handauflegung.

Wäre denn nun aber kein Unterschied zwischen der Taufe der Häretiker und der Taufe der Kirche? fragt Augustin. Doch, antwortet er; und wir können allerdings annehmen, dass er, der die Kirche zur einzigen Vermittlerin mit Christus machte, die Bedeutung der Kirche auch in diesem Artikel nicht werde geschwächt haben. Welches ist nun aber der Unterschied? Gewiss, die Antwort war schwer; die Objektivität des Sakraments durfte nicht angetastet

werden, und doch sollte der Bedeutung der Kirche auch im Sakrament ihr Recht bleiben (s. u. Sakramente). Augustin suchte daher, dem Sakrament und der Kirche gleichermaassen ihr Recht zu geben. Der Unterschied, sagt er nämlich, bestehe in der Wirkung. Kraft habe das Sakrament nur in seinem rechten Zusammenhange mit der Kirche; ausserhalb derselben, d. h. herausgerissen aus der Gemeinschaft der Kirche, in der allein der h. Geist (objektiv) und die wahre Liebe (subjektiv) — beides die Bedingung der Möglichkeit irgend einer Heilsaneignung —, sei es, wenn auch an sich wahr, doch ohne die Wirkung, die ihm in der Kirche zukomme. „Es ist ein und dasselbe Licht, mit dem die gesunden und die kranken Augen überströmt werden; jenen aber ist es eine Hülfe, diesen eine Plage. Es kann ein und dieselbe Medizin sein, die die Einen heilt, die Andern schwächt; dasselbe Kleid, das die Einen deckt, die Andern an freier Bewegung hindert. So haben die Häretiker das Sakrament wohl, aber die Kraft nicht, die im Sakrament liegt. Ihnen gereicht zum Verderben und Gericht, was den Katholischen zum Segen und Reiche Gottes. Denn alle von der Kirche durch Häresie oder Schisma getrennten Gemeinschaften sind unfruchtbar, sind nicht im Stande, Gott geistige Kinder zu zeugen; die Kirche allein ist fruchtbar.“

Der andere Hauptpunkt, um den es sich in der donatistischen Kontroverse handelte, betraf das Verhältniss von Staat und Kirche, näher das Verhältniss der Staatsgewalt zu der Freiheit des Gewissens und des Glaubens. Als nämlich die friedlichen Mittel nicht verfangen wollten, wurde, wie wir wissen, das Schisma mit Hülfe der Staatsgewalt unterdrückt; und dies geschah sowohl auf Sollicitation einiger Bischöfe, als aus eigenem Impuls der Kaiser.

Gegen dieses Einschreiten der Staatsgewalt in kirchlichen Dingen, gegen dies Zwangssystem, das alle Arten und Stufen bürgerlicher Strafen in sich schloss: Geldbussen, Konfiskation des gesammten Eigenthums und Vermögens, Verbannung, Gefangenschaft, bis zur Verhängung der Todesstrafe, wehrten sich die Donatisten, während die Katholischen dasselbe zu rechtfertigen und zu begründen suchten.

2. Die Frage nach dem Verhältniss von Staat u. Kirche.

Wie nun jede Partei in dieser Frage ihren Standpunkt nahm, wie zumal Augustinus, dies, und zwar von allen Besonderheiten der Polemik entkleidet, wollen wir nun darstellen. Es ist dies aber ein überaus wichtiger Punkt, um so wichtiger, weil er jetzt zum ersten Male in der Kirche sich zur Erörterung aufdringt und die lange, ernste, von den tiefsten Kämpfen begleitete, noch nicht geschlossene Debatte hierüber eröffnet.

So lange die Staatsgewalt heidnisch war, wie in den ersten drei Jahrhunderten, konnte keine Rede sein von einem wesentlichen Verhältniss des Staats und der Kirche zu einander. Entweder war der Staat als solcher gegen das Christenthum „als unerlaubte Religion“ feindselig oder doch zum mindesten indifferent. Nachdem aber mit Konstantin (die kurze Zeit der Regierung Julians ausgenommen) die Staatsgewalt christlich ward, veränderte sich auf einmal das Verhältniss, und Fragen, die zuvor keinen Sinn hatten und darum auch nicht zur Sprache kommen konnten, mussten mit der ganz veränderten Sachlage jetzt hervortreten und drängten zur Lösung. Eine solche Frage war das Verhältniss von Staat und Kirche.

Wenn ein Problem in die Welt tritt und der Menschheit zum Bewusstsein kommt, wird es aber nicht auch sogleich seine entsprechende Lösung finden. So war es nun auch mit der vorliegenden Frage.

Der donatistische Standpunkt.

Die Donatisten schieden Kirche und Staat. Sie stellten den Grundsatz der Glaubens- und Gewissensfreiheit voran. Es sei frei, zu glauben oder nicht zu glauben. Noch mehr. Die Staatsgewalt, äusserten sie sich, habe es in keinerlei Art mit der Kirche zu thun. Es habe das immer nur dem Volke Gottes geschadet und der weltlichen Macht selbst auch. Petilian zählt eine Reihe von Beispielen her. Ebenso wenig habe die Kirche mit weltlicher Macht zu schaffen; am wenigsten habe sie zu verfolgen. Sie beriefen sich auf Christus, die Apostel, auf das Wort: stecke dein Schwert in die Scheide, „als das vollgültigste Zeugniss in dieser Sache“; auf das Wort Davids: besser ist's, auf den Herrn hoffen, als sich auf Menschen (Fürsten) verlassen, welches

Wort die Loosung der Kirche sein sollte. Die Kirche, die verfolge, sei darum die falsche, und die verfolgt werde und Märtyrer zähle, eben deshalb die wahre.

Dies sind, zusammengefasst, im Wesentlichen die donatistischen Hauptgrundsätze. Fassen wir sie in's Auge, so bemerken wir in ihnen eine Steigerung. Von der einfachsten, unmittelbarsten Aussage des Innern, wie sie der erste Satz gibt, steigern sie sich zu immer einseitigeren, extremeren Parteibehauptungen, und es findet diese Richtung in dem letzten Satze, dass eine Kirche, die verfolgt werde, eben darum schon die wahre sei, ihre Spitze. Noch Eins ist hierbei zu bemerken: der Standpunkt, den die Donatisten einnahmen, war kein durch die freie, klare Einsicht in die Sache vermittelter, sondern der unmittelbare Standpunkt ihres Interesses und ihrer Verhältnisse. Sie waren die von der Staatsgewalt nicht anerkannten, zurückgesetzten; darum schieden sie zwischen Staat und Kirche. Das war ihr Interesse. Anfangs aber, als sie die Stellung der Staatsgewalt zur katholischen Kirche in Afrika noch für zweifelhaft annahmen, rekurrirten sie allerdings an dieselbe in der Meinung, sie solle in ihrer Streitsache entscheiden; wir wissen ja aus der Geschichte, wie sie zuerst Cäcilians Sache vor das Forum Konstantins brachten; aber auch später, wenn sie die Mächtigeren waren, erlaubten sie sich gewalthätige Angriffe gegen die Schwächeren sowohl aus der katholischen Kirche, als aus ihrem eigenem Schoosse, wenn sich diese von der Hauptpartei losgesagt hatten.

In seiner Widerlegung verweist Augustin die Donatisten vorerst auf ihre eigene Geschichte. Wenn sie sagten, die Kirche habe nichts mit weltlichen Waffen zu thun, so erinnert er sie an das Unwesen ihrer Circumcellionen, wie diese bewaffnet im Lande herumziehen mit Prügeln, Beilen, Lanzen und Schwertern. Wenn sie sagten, die Kirche habe mit dem Staate nichts gemein, dürfe keine Staatsgewalt anrufen, am wenigsten mit Hülfe derselben verfolgen, ja, jede Kirche, die verfolge, sei eine falsche, so erinnert er sie an ihre eigenen Beispiele, wie die Stärkeren unter ihnen die schwächeren Sekten gerade nach denselben Grundsätzen und

Augustins Widerlegung desselben.

mit denselben Gesetzen verfolgen, die sie an den Katholiken, sobald diese sie gegen sie anwenden, so sehr tadeln; „ihr verfolgt, wo ihr könnet; wo ihr aber es nicht thut, da könnet ihr's nicht, sei's aus Furcht vor den Gesetzen, oder vor der Menge der Gegenpartei.“ Er erinnert sie, wie sie den Cäcilian beim Kaiser verklagt, an den Widerspruch, in den sie hierdurch mit ihren eigenen Prinzipien gerathen; wie sie somit mit Recht in die Grube gefallen, die sie Andern bereitet; wie eben damit, nach ihren eignen Prämissen, dass die verfolgte Kirche die wahre sei, Cäcilians Kirche, die zuerst, und zwar von ihnen, verfolgt worden, die wahre sein müsse; er erinnert sie, wie sie auch das Einschreiten der christlichen Staatsgewalt gegen die heidnische Religion gebilligt hätten; er weist darauf hin und kann dies nicht genug wiederholen, wie sie selbst den Kaiser Julian gegen die Katholischen zu Hülfe gerufen und unter dessen Regiment diese verfolgt hätten. „Freilich, Unrecht ist's, wenn die Könige zur Vertheidigung der Kirche dem Zeugniß Christi dienen, aber nicht Unrecht, wenn sie euch wider die Kirche helfen!“ Augustin hat einen ganz besonderen Eifer, den Widersprüchen, in die sich die Donatisten mit sich selbst verwickeln, nachzugehen, sie ihnen vorzurücken mit aller möglichen Offenheit und nicht ohne eine Art Schadenfreude. Er kommt dabei zum Resultate, dass ihr Standpunkt, wie überhaupt, so auch kein wahrer sei in Bezug auf ihre eigenen Intentionen; vielmehr sei er ein erheuchelter. „Wären die Eurigen, eure Vorfahren, ruft er ihnen zu, Meister bei den Kaisern geworden, und hätten diese dann gegen die Gemeinschaft (Kirche) Cäcilians Beschlüsse erlassen, wie nun gegen euch, o wie würdet ihr wollen, dass sie Versorger der Kirche, Vertheidiger der Einheit und des Friedens genannt würden! Nun freilich heisst's bei euch eine schändliche Handlung, und Niemand, sagt ihr, sei zur Einheit zu zwingen.“

Seine Gegner widerlegt aber Augustin nicht nur historisch aus ihrer eigenen Geschichte, sondern auch theoretisch, Satz gegen Satz. Zuerst widerlegt er ihre Berufung auf ihr Märtyrerthum. Ein solches müsse, meint er, um Christi

willen und im Zusammenhang mit einem entsprechenden vorhergehenden Leben stehen. Bekannt ist, wie der Fanatismus der Donatisten sich so weit steigerte, dass Viele von ihnen sich in Feuer, Wasser, von Felsen stürzten, um als Märtyrer zu gelten. Diese Prätention des Fanatismus geisselt denn Augustin unbarmherzig. „Es wäre gut, wenn es hiesse: selig, die sich selbst hinabstürzen u. s. w.; eure Märtyrer würden dann den Himmel füllen. . . . Ihr lebt wie die Räuber, und rühmt euch, zu sterben wie die Märtyrer.“ In gleicher Weise bekämpft er die donatistische Ansicht, dass Verfolgungen als solche schon überhaupt eine Kirche, die verfolgt werde, als die wahre charakterisiren. Aber Verfolgung überhaupt erleiden, adle eine Kirche noch nicht, sondern, wie die h. Schrift stets hinzusetze, Verfolgung „um der Gerechtigkeit willen“. Nicht jede Strafe sei ein Märtyrerthum. Es komme immer und überall auf die Ursache an, um deren willen man leide. „Drei Kreuze stunden auf Einem Hügel; an einem hing ein Räuber, der erlöst werden sollte, am andern ein Räuber, der verdammt werden sollte, in der Mitte Christus, der den einen befreien, den andern verdammen sollte; was ist ähnlicher als jene Kreuze, was unähnlicher, als die dran hängen? Darum unterscheidet. Zuweilen ist, wer Verfolgung erleidet, ungerecht, wie, wer sie zufügt, gerecht. . . .“ Sein Schluss ist: „Nicht Strafe leiden macht sichere Gerechtigkeit, sondern Gerechtigkeit macht glorreiches Märtyrerthum.“

Aber auch den Satz, dass die Kirche, die verfolge, nicht die wahre sein könne, will er widerlegen. Alles, sagt er, komme auf den Zweck der Verfolgung an. Es fehlten freilich hiefür Beispiele im N. T. Augustin findet dies jedoch natürlich. Denn noch sei damals die Verheissung nicht erfüllt gewesen, „dass die Könige dem Herrn in Furcht dienen sollten“. In Ermanglung zutreffender neutestamentlicher exemplirt er dann mit Anführungen aus dem Alten Testamente, mit Psalmen, in denen gebetet wird, dass Gott die gottlosen Gegner vernichten möge, mit Sarah, welche die Hagar verstossen, welche beide ja nach dem Apostel Paulus Vorbilder der freien und unfreien Kirche seien u. s. w. (s. u.)

Augustins eigene
positive Auffas-
sung dieser
Frage.

Wenden wir uns nun zu seinem eigenen Standpunkt. Haben die Donatisten Kirche und Staat, so lange es in ihrem Interesse war, auseinander gehalten, so hat Augustin beide so zu einander gestellt, dass Staatsgewalt und Gewissensfreiheit in einen schwer zu lösenden Widerspruch mit einander kommen. Es hat nämlich nach ihm der christliche Staat die Pflicht, die Kirche gegen Angriffe von aussen und gegen jedwede Beeinträchtigung ihrer Rechte zu schützen, so zwar, dass sie frei existiren und frei ihre Rechte ausüben kann. Und wie er die Kirche zu schützen hat, so hat er den die Kirche angreifenden Theil zurückzuweisen und unschädlich zu machen in seinen Angriffen. Augustin geht aber noch weiter; es genügt ihm nicht, dass der Staat den die Kirche angreifenden Theil in seinen Angriffen zurückweise, so dass derselbe dann doch innerhalb seiner Schranken frei existiren könnte; er will auch, dass er, selbst wenn er nicht angreift, vielmehr nur, sofern er überhaupt ausserhalb der Kirche ist, von Staatswegen nicht bloß nicht anzuerkennen, sondern auch nicht einmal zu dulden sei. Mit andern Worten, er ist zu zwingen zum Eintritt in die Kirche; und zwar auf doppelte Weise: negativ und positiv; negativ dadurch, dass der Staat ihm alle Mittel einer selbstständigen, äusserlichen Existenz von Staatswegen abschneidet; positiv, sofern der Staat zu strafen hat den, der in seiner ausserkirchlichen Existenz verharren sollte. Und wie nach Augustin der christliche Staat hiezu Recht und Pflicht hat, so hat die Kirche, dies vom Staat zu verlangen, ebenfalls nicht bloß das Recht, sondern auch die Pflicht.

Dies ist, zusammengefasst im Wesentlichen, Augustins Standpunkt in dieser Frage. Hören wir nun, wie er ihn rechtfertigt.

Vorerst begründet Augustin seine Ansicht durch den Begriff des Staats.

Es ist eine niedrige Vorstellung, die er von demselben hat. Er ist ihm eine Gemeinschaft für die Zwecke des irdischen Wohlseins, durch das Mittel der Gerechtigkeit; es sind somit nur vergängliche Güter, die er vertritt, Güter,

die in sich selbst keinen bleibenden Werth haben, wie Eigenthum, Ehe, Familie u. s. w., und die diesen erst erhalten, wenn sie unter die heiligenden Einflüsse einer höheren Macht gestellt werden, und das ist ihm die Kirche. Augustin, wie man sieht, hat keinen Sinn, kein Verständniss für jene weltlichen Sphären, die doch die natürlichen Grundlagen für die ethische Entwicklung des Menschen sind. Sie sind ihm mitsammt dem Staat, dem Weltstaat, der ihr Inbegriff ist, verhältnissmässig gleichgültig gegenüber dem Gottesstaat, und gewinnen für ihn erst ihren Werth durch ihr Verhältniss zu letzterem und seiner Repräsentantin auf Erden, der Kirche. Denn sein Ziel, „der Friede“, ist doch nur ein irdisches, wie auch das Mittel dazu, die Gerechtigkeit, ein unzulängliches ist ohne die wahre Gerechtigkeit, die Gottesfurcht, die wahre Gottesverehrung. So weist er von selbst über sich hinaus auf eine andere Gemeinschaft höherer Art, die ihn mit ihrem Geist, der unegoistischen Liebe, zu beseelen hat. Nichtsdestoweniger hat auch der Weltstaat seine Berechtigung, sofern er für den irdischen Frieden, d. h. für ein zwar irdisches, aber darum doch für den Menschen, so lange er hienieden pilgert, nothwendiges Gut, zu sorgen hat; und darum ist auch der Christ, der Bürger des diesseitigen Gottesstaats, gleich jedem anderen Bürger, den Gesetzen des Weltstaats, der beiden gemeinsam ist, zu gehorchen verpflichtet, so lange dieser mit seinen Gesetzen in seiner irdischen Sphäre verbleibt. Wie so der Christ den Staat in seiner Sphäre anerkennt, so hat aber auch anderseits der Weltstaat seine Schranken und Grenzen anzuerkennen, die ihm in religiösen Dingen eine entscheidende Stimme versagen, und seine Berechtigung nur dann, wenn er in den Dienst des wahren Gottes tritt. Und wie in den auf das irdische Wohl sich beziehenden Dingen die Kirche dem Staat sich zu fügen hat, so hinwiederum der Staat, wenn er sich nicht selbst untergraben will, der Kirche in den Sachen der Religion.

Es war hier der Ort, die Anschauungen Augustins vom Staat, da sie die Unterlage für die folgende spezielle Anwendung bilden, einlässlicher darzustellen. Wenn man sie

kennt, wird man sich nicht mehr über die Rolle wundern, die Augustin den Staat als Büttel der Kirche gegenüber den Schismen und Häresien spielen lässt.

So sehr Augustin darauf dringt, dass der Staat in den Dienst der Kirche trete, so wenig ist er indess gewillt, ihm eine selbstständige Stimme in diesen Dingen einzuräumen; nichts ist ihm ferner, als jene byzantinische Anschauung, wornach der Staat oder das Staatsoberhaupt, der Kaiser, von sich aus ohne Weiteres in die Angelegenheit der Kirche sich mischen und über sie entscheiden dürfe, vielmehr meint er es so, dass der nun christliche Staat oder Kaiser für die Kirche thätig sein solle und dürfe, wenn diese ihn hiefür in Anspruch nehme; denn die Kirche ist ihm völlig selbstständig, und der Staat in seiner irdischen Sphäre kann über ihre Angelegenheiten nicht entscheiden.

Wie ganz anders dachte und schrieb noch um's Jahr 370 ein anderer hochangesehener Bischof der afrikanischen Kirche, Optatus von Mileve, der die Kirche dem Staat subordinirt. „Nicht ist der Staat in der Kirche, sondern die Kirche im Staat. . . . Ueber dem Kaiser steht nur Gott. . . . Die Braut Christi kommt vom Libanon, d. h. vom römischen Imperium.“ Dass nun Augustin eine so ganz andere, ja entgegengesetzte Richtung in dieser Frage einschlug, das hatte seinen Grund theils in seiner allgemeinen Denkart und Weltanschauung, die das Göttliche immer in den Vordergrund stellte, aber es nicht in's Gleichgewicht brachte mit dem Sittlichen, dessen Grundlage die natürlichen Sphären bilden, wie er denn auch selbst von der Welt sich zurückziehen zu sollen meinte, um so dem göttlichen Geist den Einzug in sein Herz desto möglicher zu machen, theils in seinem idealen Drang, in der Kirche die Inhaberin des göttlichen Geistes zu sehen und sie zu halten darum dem Staat für übergeordnet.

Doch kehren wir nach dieser Abschweifung zu unserer Frage zurück. Nichts ist einfacher, als die Art, wie Augustin seine Theorie oder sein System begründet, wornach der Staat oder das jeweilige Staatsoberhaupt sich mit seinen Machtmitteln der Kirche, wo sie ihn dafür in Anspruch nimmt, — und wo wäre dies mehr am Platze, als gegen

ihre Feinde, die Schismatiker und Häretiker? — zur Verfügung stellt. „Die Könige, heisst es im Psalm, sollen dem Herrn in Furcht dienen. Wie dienen sie ihm nun, wenn sie nicht das, was gegen das Gebot Gottes geschieht, mit religiösem und gewissenhaftem Ernst verbieten und bestrafen? Denn anders dient Gott, wer einfacher Mensch ist, anders, wer auch König. Als Mensch dient man ihm durch treues Leben, als König noch dadurch, dass man das Gerechte befiehlt, das Gegentheil verhindert. So hat Ezechias gedient, als er die Götzentempel und jene Altäre, die gegen den Befehl des Herrn errichtet waren, zerstörte; so hat Josias gedient in ähnlichem Thun; so hat gedient der König der Niniviten, als er die ganze Stadt aufforderte, den Herrn zu sühnen; so hat Darius gedient, als er das Götzenbild zum Zerschlagen in die Hand Daniels gab und dessen Feinde den Löwen vorwarf; so hat Nebukadnezar gedient, als er alle Unterthanen seines Reiches durch schreckliche Gesetze an der Blasphemie des lebendigen Gottes verhinderte. Darin dienen also die Könige als Könige dem Herrn, dass sie das thun zu seinem Dienste, was zu thun sie nur als Könige im Stande sind. Als daher die Könige dem Herrn noch nicht dienten zu den Zeiten der Apostel, sondern noch tobten wider den Herrn und seinen Gesalbten, so konnte allerdings damals die Gottlosigkeit durch die Gesetze noch nicht gedämmt, sondern vielmehr nur ausgeübt werden. Denn so war der Gang der Zeit und der Weltentwicklung, und so lautete auch die Verheissung, dass die Juden die Prediger Christi tödteten und glaubten, sie thuen noch Gott einen Dienst daran, und die Heiden wider die Christen wütheten, aber alle besiegt werden sollten durch die Geduld der Märtyrer. Darnach aber, als anfang auch jene Schrift erfüllt zu werden: „Alle Könige werden ihn anbeten, alle Heiden ihm dienen,“ wer, — wenn er annoch vernünftig ist, wollte nun den Königen sagen: wollet euch gar nicht kümmern in eurem Reich, von wem gehalten oder bekämpft werde die Kirche eures Herrn! euch geht es nichts an, wer in eurem Reiche religiös oder gotteslästerlich sein will. Wie, sagen wir, dürfte man solches den Königen zumuthen, zu denen

man ja auch nicht sagen darf: es geht euch nichts an, wer in eurem Reiche sittlich oder sittenlos leben will.“ In dieser alttestamentlichen Art begründet Augustin seine Theorie.

Diese Pflichten der christlichen Staatsgewalt steigern sich aber und treten noch entschiedener hervor nach Augustin, wenn die Kirche überhaupt in ihrer Existenz, in ihren Rechten bedroht und angegriffen wird. Er weist dabei hin auf die Gewaltthätigkeiten der Donatisten, „gegen deren Hinterlist und offene Angriffe kaum eine katholische Kirche in Ruhe sein konnte, und kaum seiner Wege sicher war, wer gegen ihren Fanatismus den katholischen Frieden predigte und ihren Wahnsinn durch die klare Wahrheit widerlegte. Da blieb nur die Alternative: entweder die Wahrheit zu verschweigen, oder ihre Wuth zu ertragen. Wenn aber die Wahrheit verschwiegen wurde, so wurde nicht bloß Niemand durch solches Stillschweigen von seinem Irrwahn befreit, sondern Viele gingen auch durch die Verführung der Fanatiker verloren. Wenn dann durch die Verkündung der Wahrheit ihre Wuth gereizt wurde, so hielt, wenn auch Einige errettet und die Unserigen gestärkt wurden, doch die Furcht viele Schwache und Unentschlossene ab, der Wahrheit zu folgen.“ Diesen letzteren Grund macht Augustin noch besonders geltend. Viele, sagt er, die gerne zur katholischen Kirche übergegangen wären, liessen sich einschüchtern durch die Drohungen und die Wuth der Donatisten. „Liessen sie nur ein Wörtlein fallen für die katholische Kirche, so mussten sie befürchten, dass ihnen ihr Haus von Grund aus zerstört und sie selbst schwer misshandelt wurden. Da nun die Kirche in solcher Noth sich befand — wer da noch glauben kann, es wäre vielmehr Alles zu ertragen gewesen, als Gottes Hülfe durch das Mittel der christlichen Staatsgewalt zu verlangen, der bedenkt wenig, dass von solcher Nachlässigkeit man keine gute Rechenschaft hätte geben können.“ Wenn je, meint Augustin, so habe hier der Staat die Pflicht gehabt, „den Schrecken der weltlichen Obrigkeit anzuwenden, sei es nun, damit die wilden Eiferer gebessert würden, oder, wenn sie sich nur so stellten, gebessert zu sein, doch wenigstens

der Gebesserten schonten, von denen sie früher gefürchtet wurden.“

Wie immer und überall, so sieht sich Augustin nun auch hiefür nach Belegen um aus der h. Schrift für diese seine Theorie. Wir kennen diese Belege bereits. Im alten Testamente haben sie ihm nicht gefehlt; wie hätten sie ihm auch fehlen können! Gegenüber den Gegenbeispielen der Donatisten zählt er eine lange Reihe auf, alle aus dem alten Testamente, wodurch er beweisen will, wie heilsam für die Religion es gewesen, wenn sich die Könige ihrer annahmen. Dass im N. T. nichts in dieser Art zu finden, darüber beruhigt und verständigt er sich und seine Leser durch die Hinweisung, dass bei der heidnischen oder jüdischen Staatsgewalt damaliger Zeit keine Möglichkeit hiefür vorhanden gewesen. Uebrigens findet er doch einen Vorgang im Leben Christi, der ihm für das Recht des Zwanges spricht: die Handlungsweise des Herrn nämlich, wie er im Tempel Gewalt angewendet, die Wechslertische umgestossen und die Wechsler hinausgegeißelt habe. Ganz besonders aber ist es eine Stelle im Gleichnisse vom Gastmahle (Luk. 14, 23), die ihm eine Handhabe bietet. „Da heisst es: Nöthige sie, hereinzukommen;“ — ein Nöthigen, das freilich (nach dem griechischen Sprachgebrauch des Wortes) nur ein dringendes Einladen bedeutet. Augustin aber, der nun einmal in dieser Richtung geht und denkt und des Griechischen nicht sehr kundig ist, presst es so stark als möglich und findet auf diese Art in demselben um so mehr eine Rechtfertigung seiner Theorie, als er „unter denen, die an den Wegen und Zäunen angetroffen werden“, diejenigen versteht, die „in Häresien und Schismen“ sich befinden.

Was bisher von Augustin für seine Ansicht vorgebracht wurde, geht vom Standpunkte des Staates als eines christlichen aus. Er deduzirt aber seine Theorie eben so sehr vom Standpunkte der Kirche in ihrem Verhältnisse zum Staate.

Nicht umsonst, meint er, sei der Zusammenhang der christlichen Kirche mit der nun christlich gewordenen Staatsgewalt. Würde die Kirche ihn nicht nützen, so würde sie

diesen göttlich gewollten und geordneten und zu seiner Zeit eingetretenen Zusammenhang eigenmächtig auflösen und dadurch „die Macht, die sie durch die Religiosität und den Glauben der Könige nach göttlichem Amte erhalten“, verscherzen. Wenn sie es nicht thäte, darüber wäre sie eher und mit vollem Rechte anzuklagen, als dass sie es nun thut. „Sie hat Hülfe begehrt vom christlichen Kaiser, nicht sowohl um sich zu rächen, als um sich zu schützen. Hätte sie das nicht gethan, so wäre nicht ihre Geduld zu loben, vielmehr ihre Nachlässigkeit mit Recht zu tadeln gewesen. Denn auch der Apostel Paulus sorgte nicht für sein flüchtiges Leben, sondern für die Kirche Gottes, als er gegen die, die ihn zu tödten sich verschworen, dem Tribun ihre Absicht kund werden liess. Und nicht im mindesten trug er Bedenken, die römischen Gesetze anzurufen und als römischer Bürger sich anzukünden, als man ihn geisseln lassen wollte. Ebenso verlangte er, um nicht den Juden, die nach seinem Leben dürsteten, ausgeliefert zu werden, die Hülfe des Kaisers, und zwar des römischen Kaisers, und nicht eines christlichen. Womit er hinlänglich zeigt, was später die Spender der Sakramente Christi thun sollten, wenn sie in Zeiten, da die Kirche in Noth, christliche Kaiser fänden.“ Nicht meint es Augustin so, als ob die Kirche alsbald den Staat zu Hülfe rufen sollte. Auch ihre Waffen und die ihren vorerst oder doch immer zugleich sollen angewendet werden; dabei hoffe sie nicht auf weltliche Mittel, wie die Donatisten sagen. Dann aber, wenn diese ihre Mittel nicht verfassen, dann solle sie sich erinnern, dass ein christlicher Staat ihr zur Seite stehe. „Erst liess der Herr zu seiner grossen Mahlzeit die Gäste einladen, später erst nöthigen.“

In dieser Art sucht Augustin vom Standpunkt des Staats und der Kirche aus seine Theorie, die auf Vermischung beider geht, zu rechtfertigen. Nun kömmt aber noch ein drittes, höchst wichtiges Moment in die Frage: die Freiheit des Gewissens, das Recht des Individuums. Erkennt Augustin dieses nicht an? Oder wenn — wie weiss er seine Theorie mit dieser Freiheit, diesem Recht zu vereinbaren, wie sie diesem gegenüber zu rechtfertigen? Vorerst macht er auf

den Zweck aufmerksam, den die christliche Staatsgewalt wie die Kirche hiebei im Auge habe. Es sei ein Zweck auf's Gute und Wahre gegen die Sünde, die Lüge, für die Einheit der Kirche. Zwang überhaupt in Glaubenssachen, überredete er sich, wolle er nicht, nur Zwang zum Guten. Es geschehe zum Wohle derer, die gezwungen werden, und zwar zu ihrem ewigen Heile; es sei ihnen selbst zum Segen, wenn sie es auch momentan nicht einsehen. „Nicht darauf soll man sehen, — dass sie, sondern — wozu sie gezwungen, wovon sie abgerufen werden.“ Das macht in Augustins Augen den weitgreifenden Unterschied. Das rechtfertigt allein, aber rechtfertigt auch zur Genüge. „Vom Bösen und Unerlaubten abhalten, das ist keine Verfolgung, das ist Besserung, Berathung; vom Guten und Erlaubten aber, das ist Verfolgung, ist Unterdrückung Wenn die Guten und die Bösen dasselbe thun und dasselbe leiden, so liegt ihr Unterschied nicht in ihrem Thun und Leiden, sondern in Grund und Ursache desselben. Pharao wollte das Volk Gottes mit harten Arbeiten mürbe machen; Moses hat dasselbe Volk, als es Unrecht that, mit schwerer Züchtigung heimgesucht; beide thaten Aehnliches, haben aber nicht in gleicher Art Nutzen schaffen wollen, jener von Herrschsucht angetrieben, dieser von treuer Liebe entflammt; Isabel tödtete die Propheten, Elias tödtete die Pseudopropheten. Und doch — welch' ein Unterschied in beiden, in denen, die tödteten, wie in denen, die litten! Oder gehört es nicht zur treuen Hirtensorge, auch jene Schafe, die von der Heerde abgeirrt sind und andern in Besitz gefallen, aufzusuchen und sie zum Schafstall des Herrn, selbst mit Schlägen, so sie nicht gutwillig wollten, wieder zurückzubringen? . . . So wenig ist's eine Verfolgung (sagt Augustin mit Bezug auf die Donatisten), dass wir, wofern wir nicht thäten, was dazu diene, sie zu schrecken und zu bessern, wir in der That ihnen Böses mit Bösem vergälten. Wenn Jemand z. B. seinen Feind, der im hitzigen Fieber tobt, in einen Abgrund würde laufen sehen, würde er dann nicht vielmehr Böses mit Bösem vergelten, wenn er ihn so laufen, als wenn er ihn ergreifen und binden liesse? Und doch wird er ihm

dann überaus beschwerlich und widerlich vorkommen, wo er ihm gerade am nützlichsten und barmherzigsten sich erzeigt. Aber nach vollkommen hergestellter Gesundheit wird er ihm um so reichlicheren Dank sagen, je weniger Schonung von ihm gehabt zu haben er finden wird.“

Auf den Zweck also, ewiges Heil zu schaffen, ewiges Verderben abzuwenden, stützt sich Augustin. Da darf man wohl, meint er, um ewig zu retten, zeitlich züchtigen. Hierbei kommt sein Begriff von der Kirche immer in's Spiel. Ihm gilt sie ja als die einzige Spenderin und Mittlerin aller Gnaden, und ausser ihr ist kein Heil.

Diesen guten Zweck vorausgesetzt glaubt Augustin seine Theorie, unbeschadet der (vernünftigen, realen, nicht eingebildeten) Rechte des Individuums rechtfertigen zu können. Dann aber noch ganz besonders mit Rücksicht auf die Natur des Menschen, wie sie nun einmal sei. Er untersucht deshalb die Freiheit. Nun ist sie ihm keine unbedingte, unbeschränkte. Sie hat ihre Grenzen, wie im sittlichen so im religiösen Gebiete. „Oder warum, wenn doch von oben her dem Menschen der freie Wille gegeben ist, wird durch's Gesetz der Ehebruch bestraft? und wenn dies, warum soll die Entheiligung des Göttlichen erlaubt sein? Oder ist es etwas Unbedeutenderes, wenn die Seele Gott ihre Treue nicht hält, als wenn ein Weib ihrem Manne ungetreu wird?“ Auch ist ihm die Freiheit überhaupt nicht mehr die ursprüngliche, gottgesetzte, sondern Willkür, Verderbniss ihres wahren Wesens; der Mensch ist krank. Zwingt man ihn zum Guten, so raubt man ihm hiemit nicht die Freiheit, sondern verhilft ihm erst wahrhaft zu ihrem Besitz. Wie seine Natur nun einmal ist, muss er zum Guten so oft, ja meist gezwungen, oder, deutlicher gesprochen, gezüchtigt werden, ehe er das Gute sucht und will. Es fällt Augustin nicht ein, in Abrede zu stellen, dass es besser wäre, wenn alle Menschen von selbst zur wahren Gottesverehrung kämen, als dass sie durch Furcht vor Strafe oder Schmerz erst dazu genöthigt würden. Aber darum „sind um der Besseren willen die Schlechteren nicht ausser Acht zu lassen.“ Vielmehr ist eben vom Standpunkt der Natur solcher Menschen

das weltliche Auftreten begründet. Schon an sich überhaupt ist ein derartiges Auftreten folgenreich für Jeden. „Denn wenn der Schrecken der weltlichen Gewalt die Wahrheit verfolgt, so ist das für die tapferen Gerechten eine glorreiche Bewährung, den Schwachen eine gefährliche Versuchung; wenn sie aber die Wahrheit verkündigt, so ist das für die Schwankenden eine nützliche Mahnung, für die, die keine Vernunft annehmen wollen, eine gerechte Heimsuchung.“ Im Besonderen aber hat das seine Frucht in Bezug auf die, die ausserhalb der Kirche sind, aber nicht zu den Verstockten gehören. „Wie Viele werden durch die Macht der Gewohnheit, oder durch die Furcht vor ihrer nächsten Umgebung, oder durch Trägheit von der Sache der Wahrheit zurückgehalten!“ Da findet nun Augustin den Schrecken der weltlichen Gewalt, der diese alten Bande brechen soll, ganz an seinem Ort. „Er ist die bittere, aber heilsame Medizin.“ Vom Standpunkte solcher Naturen ist es daher nicht bloß erlaubt, sondern auch Pflicht, zu züchtigen, und wer den Menschen recht liebt, eben der anerkennt diese Zucht. „Nicht jeder, der schont, ist ein Freund, noch jeder, der schlägt, ein Feind. Besser sind die Wunden vom Freunde, als die freiwilligen Küsse des Feindes. Besser ist's, mit Strenge lieben, als mit Milde täuschen.“

Diese Zucht findet Augustin schon im gewöhnlichen bürgerlichen Leben, in dem Verhältniss von Vater und Sohn, von Gatte und Gattin, von Herrn und Knecht, von Gutsbesitzer und Pächter, von Soldat und Führer. Gott selbst geht uns hierin vor. „Wer kann mehr lieben als Er? Und doch lehrt er uns nicht bloß auf sanfte Weise, sondern schreckt uns auch stets in heilsamer Art. Mit sanften Mitteln, dadurch er tröstet, verbindet er auch zuweilen angreifende Arznei der Heimsuchung, übt durch Hungersnoth selbst die frommen und gottseligen Patriarchen, drängt das starrköpfige Volk durch schwere Strafen und nimmt auch von dem Apostel nicht den Stachel im Fleische, um die Tugend in der Schwachheit zu vollenden.“ Mit Paulus exemplirt Augustin diesfalls besonders gern. „An ihm erkennet den Christus, wie er erst nöthigt und dann belehrt,

erst schlägt und dann tröstet. Und wunderbar ist, wie der durch körperliche Strafe zum Evangelium Gezwungene mehr als alle Anderen, die nur durch's Wort berufen wurden, am Evangelium arbeitete, und wie in dem, den die grössere Furcht zur Liebe trieb, eben die völlige Liebe alle Furcht austrieb.“

Angesehen also, was damit erreicht werden solle, was dagegen auf dem Spiele stehe, ewiger Segen oder Fluch, angesehen ferner die Natur des Menschen, in der die Züchtigung als ein nothwendiges Moment zur Besserung gesetzt sei, findet Augustin seine Theorie ganz in der Ordnung; das Gegentheil hievon dünkt ihn „eine falsche, eine grausame Toleranz.“

Dieses System des „heilsamen“ Schreckens, des Zwangs, hat ihm aber seinen wahrhaften Sitz nur in der geordneten Staatsgewalt und in den Gesetzen, nach denen es auszuüben ist. Alles Tumultuarische, oder was nur in der Leidenschaft oder von Einzelnen, wenn vielleicht auch in gutem Eifer, ausgeht, missbilligt Augustin; er will keine Volksjustiz, wie sie die Donatisten ausübten; er will den Schrecken innert gesetzlicher Schranken und Befugnissen, Rechten und Pflichten, er will ihn geordnet, legitimirt und organisirt. „Eurer Circumcellionen unordentliches Toben und vermessenens Wüthen, schreibt er den Donatisten, tadeln wir mit Recht, gesetzt auch, sie verfahren gewaltthätig mit Einigen der schlechtesten Art, die es nach dieser Beziehung verdienten. Gleichwohl tadeln wir sie. Denn Unerlaubtes auf unerlaubte Weise rächen und von Unerlaubtem auf unerlaubte Art abschrecken, ist nicht einmal gut. Scheusslich aber wird's, wenn es gar Unschuldige trifft. Dass ihr aber die Wuth der Maximinianisten durch öffentliche Gesetze und Hülfe der Obrigkeit dämpfen zu müssen meintet, das tadeln wir nicht an und für sich, sondern sofern ihr das thut, was ihr doch selbst an Andern tadelt, und sofern ihr an Jenen verfolgt habt, was ihr doch selbst gethan (durch ihr Schisma), ja noch leichtsinniger als jene.“

Die Art und Weise der Ausführung dieses Systems, seine Grenzen und Schranken sind unserm Augustin durch

das System selbst und seine Tendenzen gegeben, sofern es einem guten Zwecke dienen, bessern, nicht verstocken, die Interessen der Kirche fördern soll. „Darum sind diejenigen tadelnswürdig, welche so verfahren, dass das Maass der Strafe, das sie auferlegen, das Maass der Sünde überschreitet . . . Man soll in der Strafe darauf vor Allem Rücksicht nehmen, dass die, so gezüchtigt werden, vielmehr darin eine Mahnung erkennen, von ihrem Irrthum abzustehen, als eine Strafe für ihr Verbrechen.“ Darum eben soll man mit dem Zwang auch stets Belehrung verbinden, sei es nun, dass, wie Augustin einmal sagt, der Zwang der Belehrung, oder, wie er ein andermal sagt, die Belehrung dem Zwang vorangehe, damit nicht die geistigen Rechte des Individuums verkürzt werden, und Kirche wie Staat in ihrem gemeinsamen Werke gleichmässig zu ihrem Rechte kommen. „Würde man nur schrecken, nicht aber auch belehren, so würde die Gewalt ungerecht erscheinen. Hinwiederum, würde man nur belehren, nicht aber schrecken, so würden viele durch die alten Gewohnheiten Verhärtete kaum nur dazu gebracht werden können, den Weg des Heils einzuschlagen . . . Deshalb sollen Alle arbeiten, die es können; die Einen durch Reden, wie die katholischen Prediger, die Andern durch Gesetze, wie die katholischen Fürsten; und Alle sollen so, theils wiefern sie den göttlichen Ermahnungen, theils den kaiserlichen Gesetzen gehorchen, zum Heil herzu- und vom Verderben abgerufen werden. . . . Denn Vielen, wie wir aus Erfahrung das wissen, hat es genützt, vorerst durch Furcht oder Schmerz gezwungen zu werden, damit sie nachher konnten belehrt werden, oder auch im Leben ausüben, was sie schon in Worten gelernt hatten.“

Das letzte Bedenken, die letzte Frage geht nun freilich auf den Erfolg eines solchen Systems, auf seine religiöse Frucht, seinen Segen. Wie lässt sich nun ein solches System mit der Religion überhaupt vereinbaren und mit dem rechten innerlichen Glauben, der sich ja nicht aufzwingen lässt, sondern ein Produkt der innersten Freiheit ist. Ist doch ein anderer Glaube als ein innerlicher nichts werth, weder vor Gott noch für den Menschen; oder was soll ein

leeres äusserliches, am Ende erheucheltes Bekenntniss? Das sind freilich noch ganz gewichtige Einwürfe, die schon die Donatisten erhoben.

Wir können nicht sagen, dass sie Augustin nicht gekannt hätte; und auch sie hat er gesucht zu lösen, um auch nach dieser Seite hin sein System zu rechtfertigen. Vorerst, meint er, sei die Strafe, nicht um zum Glauben zu zwingen, sondern um den Unglauben zu strafen; nicht um zum Gutmachen hinzutreiben, sondern um vom Schlechthandeln abzuhalten. „Die Furcht vor Strafe, wenn man auch noch keine Liebe zum Guten hat, verschliesst doch wenigstens die böse Lust in das Verschiess des Gedankens.“ Was dann den Glauben selbst anbelangt, so begnügt sich Augustin allerdings mit keinem nur äusserlichen Bekenntnisse. Er kann es nicht und will es nicht. Den Schrecken der Staatsgewalt und den freien Glauben sucht er nun in der Weise zu vermitteln, nicht dass der Zwang den Glauben schaffe, was unmöglich, sondern so, dass die Furcht vor den Strafen nur die Hindernisse — Leidenschaften, Vorurtheile, Trägheit, Furcht vor den Mitirrenden u. s. w. — wegräumen soll. Wenn dergestalt die Hindernisse weggeräumt seien, die dem Eintritt in die Kirche in dem Weg standen und der Mensch angetrieben werde, sich der Wahrheit zuzuwenden, müsse die innerliche Zustimmung von selbst kommen. Augustin hat dieses Zutrauen einerseits zu der Macht der Wahrheit, wie sie in der Kirche ist, und anderseits zu der geistigen Empfänglichkeit und dem Bedürfniss jedes, wenn nicht ganz verstockten Menschen; nur die Hindernisse des Willens sollen also weggeräumt, der Mensch nur zum Wollen gebracht werden, und dazu sei das System der Zucht und Strafe; die freie Ueberzeugung folge dann von selbst durch die Macht der Wahrheit der katholischen Kirche. Wer aber nicht einmal wolle zur Wahrheit sich wenden, der werde mit Recht bestraft. „Nicht so meine ich's, dass Einer wider seinen Willen gut sein könnte; aber dadurch, dass er fürchtet, was er nicht ertragen will, lässt er entweder die bisherige Leidenschaftlichkeit, die ihn an der Erforschung der Wahrheit hinderte, fahren, oder er wird dazu gebracht, die

Wahrheit, die er bisher aus was immer für Gründen nicht kannte, kennen zu lernen, so dass er aus Furcht entweder das Falsche nun abstösst, an dem er hing, oder das Wahre sucht, das er noch nicht kannte, oder nun mit seinem Willen festhält, was er bis jetzt nicht wollte.“ Es hebe somit das Abschreckungs- oder Zwangssystem die Freiheit nicht auf, sondern befördere ihr Thun.

Die Donatisten stellten nun freilich die Alternative: entweder Zwang oder Freiheit. Beides lasse sich nicht vereinigen. „Es kann Niemand zum Sohne kommen, es ziehe ihn denn der Vater,“ heisse es. Darin liege aber die Freiheit. Gut, sagt Augustin. „Wie kann nun aber der Vater ziehen, wenn er es doch in Jedes freien Willen gelegt hat? Und doch ist beides wahr. Wie nun dies möglich ist, dass, welche frei sind, doch der Vater zieht zum Sohne, so ist auch möglich, dass die Strenge der Gesetze die Einheit des Willens nicht aufhebt. Was nämlich der Mensch Hartes erduldet, soll ihn mahnen, über den Grund seiner Leiden nachzudenken, wenn für die Gerechtigkeit, dass er sich glücklich preise, wenn für die Ungerechtigkeit, dass er sich bekehre.“

In dieser Art rechtfertigt Augustin sein Zwangssystem. Vor Allem aber — und dies ist das Letzte — beruft er sich auf die herrlichen Erfolge desselben, die alle Erwartungen überträfen. In diesen, meint er, liege die beste Rechtfertigung. Diese sind es, die ihn selbst, sagt er, dem System befreundet haben. „Denn solchen Segen hat es gebracht, dass nun Viele, die ehemals Donatisten waren, sagen: wir hatten schon längst den Entschluss, umzukehren; Gott sei Dank, der uns nun Gelegenheit gab zur Ausführung, und unserer zögernden Unentschiedenheit ein Ende machte. Wieder Andere sagen: wir wussten, dass das das Wahre sei, aber wissen selbst nicht, was für eine Gewohnheit uns fest hielt; Gott sei Dank, der diese Fesseln gebrochen. Wieder Andere sagen: wir wussten nicht, dass das die Wahrheit sei, wollten sie aber auch nicht kennen lernen, aber die Furcht hat uns nun dazu gebracht; Gott sei Dank, der unsere Gleichgültigkeit durch den Stachel des Schreckens

erschüttert hat, dass wir nun wenigstens mit einer gewissen Bekümmerniss suchten, was wir sonst in unserer vermeintlichen Sicherheit zu kennen nie gestrebt hatten. Noch Andere sagen: Falsche Gründe hielten uns von der rechtgläubigen Kirche zurück, von denen wir nie erfahren hätten, dass sie falsch sind, wenn wir nicht in die Gemeinschaft der Kirche gekommen wären, wären aber nie in diese Gemeinschaft gekommen, wenn wir nicht dazu genöthigt worden wären; Gott sei Dank, der uns zur Erkenntniss dieser Lügen geführt hat. Einige endlich sagen: wir meinten, es sei ganz gleichgültig, wo wir am Glauben Christi hielten; aber Gott sei Dank, der uns aus der Zerstreuung gesammelt und gezeigt hat, wie das allein Gott gefalle, wenn er in der Einigkeit verehrt werde.“ „Ja, sagt Augustin an einer andern Stelle, nicht Diesen oder Jenen nur, ganze Städte sehen wir, die, früher donatistisch, nun katholisch geworden sind und heftig die diabolische Spaltung verabscheuen und innig die Einheit lieben.“ So aber wäre es nicht gekommen, „wenn die Gesetze der Staatsgewalt, die euch so missfallen, ihnen nicht die äussere Veranlassung geworden wären.“ Selbst aus den Circumcellionen seien Viele bekehrt worden. Das glänzendste Beispiel ist ihm seine eigene Stadt Hippo, „die, früher beinahe ganz donatistisch, nun in Folge der kaiserlichen Gesetze eben so eifrig rechtgläubig geworden ist.“ Und so noch viele!

Freilich auch Viele, sagten hinwiederum die Gegner, seien in Folge der kaiserlichen Gesetze verstört, verbittert, verwildert worden, ja recht eigentlich an ihnen zu Grunde gegangen, indem sie sich aus Verzweiflung den Tod gegeben. „Mag sein, meint Augustin, aber noch weit Mehrere wurden gerettet. Sollte desswegen die Medizin zu vernachlässigen sein, weil die Krankheit Einiger unheilbar ist? Ihr fasst nur die in's Auge, die so hart sind, dass keine Zucht bei ihnen anschlägt. Ihr müsst aber auch die Vielen betrachten, über deren Rettung wir uns freuen. . . . Wenn sich Viele nur darum selbst tödten wollten, damit diejenigen, die befreit werden sollten, ja nicht befreit würden, und um so die Frömmigkeit der Befreienden einzuschüchtern, so dass näm-

lich aus Furcht, es möchten einige Verlorene zu Grunde gehen, dem Verderben auch die nicht entrissen würden, die entweder nicht zu Grunde gehen wollten, oder in Schrecken gesetzt (durch die weltlichen Gesetze) nicht zu Grunde gehen konnten, — was thut hier die christliche Liebe, zumal, wenn derer, die mit ihrem wüthenden Selbstmorde drohen, nur sehr Wenige sind im Verhältniss zu dem zu befreienden Volk? Wird sie, indem sie für die Rasenden das irdische Feuer, in das sie sich stürzen, fürchtet, die Masse dem ewigen Feuer überlassen, oder vielmehr nicht erhalten, wenn sie kann, wenn auch durch eigene Schuld die zu Grunde gehen, die sie nicht erhalten kann? Dass nämlich Alle leben, das wünscht sie innig; aber dass nicht Alle zu Grunde gehen, daran arbeitet sie noch mehr.... Aber so machen es die Gegner. Was sie uns anthun, davon schreiben sie sich keine Schuld zu; was sie aber sich selbst thun, davon schreiben sie uns die Schuld zu. Und doch, wer von uns wollte, dass Einer von ihnen verloren ginge, ja auch nur Etwas verlöre? Konnte aber das Haus Israel anders nicht Frieden haben, als dass Absalom im Kriege, den er gegen den Vater anstiftete, zu Grunde ging, obwohl der Vater gar sehr den Seinen befohlen, dafür zu sorgen, dass dem Sohne ja kein Leid widerführe, damit die väterliche Liebe dem Reuenden verzeihen könne, — was blieb da ihm übrig, als den Verlorenen zu beweinen und mit dem errungenen Frieden seines Reiches sich über seinen traurigen Verlust zu trösten?“ Die Anwendung hievon machte Augustin auf die Kirche. Er geht aber noch weiter. „Angenommen, in einem einstürzenden Hause wären sehr Viele, und nur Einer könnte daraus errettet werden, und während man dessen Rettung besorgte, würden die Uebrigen sich selbst um's Leben bringen, sollten wir nicht unsern Schmerz um die Andern durch die Rettung des Einen trösten können? Wohl! Nicht aber dürften wir, damit nicht die Andern sich selbst umbrächten, zugeben, dass Alle zu Grunde gingen, ohne dass auch nur Einer gerettet würde.“

Bis hieher haben wir Augustin sprechen lassen, alle Gründe für seine Theorie, wenigstens seine Hauptgründe, Beurtheilung der
augustinischen
Theorie.

meist mit seinen eigenen Worten angeführt. Ist sie doch von ungeheurer Tragweite. Denn, dass wir es nur sagen, sie hatte nicht nur momentane Bedeutung den Donatisten gegenüber, sie hat eine Bedeutung erlangt auf die ganze folgende Zeit, durch das ganze Mittelalter hindurch und noch weiter herab; fast jede herrschende Kirche, wenn sie in ähnlicher Lage war, ist auf seine Auktorität zurückgegangen, um mit derselben ihr Verfahren zu stützen.

Wenn Augustin klagt, wie die Circumcellionen Gewaltthätigkeiten ausüben, wie sie die Prediger der rechtgläubigen Kirche verfolgen, Viele einschüchtern, die nun aus Furcht vor Misshandlungen nicht wagen zur Kirche überzutreten, und wenn er nun gegen solche Exzesse und tumultarische Angriffe auf seine Kirche und ihre Angehörigen vom Staate ein Einschreiten und Abhülfe verlangt, so ist er unbestritten in seinem Recht. Und nun gar in Fällen und Zuständen, wie die folgenden! „Welcher wurde nicht gezwungen, seinen Sklaven zu fürchten, wenn der in den Schutz der Donatisten sich flüchtete? Wer wagte es, dem, der Leids that, zu drohen? Wer durfte einen Schuldner treiben, wenn der die Hülfe Jener begehrte? Durch Drohung von Geisseln und Brand und Tod wurden die Schuldtitel der schlechtesten Dienstboten, damit sie frei ausgingen, zerrissen, die den Gläubigern entwundenen Handschriften zurückgegeben. Wer harte Worte verachtete, wurde mit noch härteren Schlägen gezwungen, zu thun, was man ihm befahl. Die Häuser ganz Unschuldiger, von denen sie sich aber beleidigt wähten, wurden entweder dem Boden gleich gemacht oder verbrannt. Was half da die bürgerliche Obrigkeit? Welcher Beamte wagte, nur in ihrer Gegenwart zu athmen? Wer hätte gegen jene Etwas ausgeführt?“ Mag Augustin auch zu stark hier aufgetragen haben, ganz aus dem Leeren sind solche Schilderungen gewiss nicht; man kennt den Parteiterrorismus. Und gewiss ist, dass Augustin solchen bürgerlichen Vergehen gegenüber mit ganzem Recht an den Staat appellirte.

Er geht aber noch viel weiter. Er verlangt auch, dass der Staat seine Kirche und nur die seine als die allein berechnete anerkennen, schützen und vertheidigen, die Anders-

und Ausser-Kirchlichen aber überhaupt von Staatswegen nicht existiren lassen solle. Wenn er so die Freiheit des Glaubens beeinträchtigt und wenn er dies vom Standpunkte des Staats, der Kirche, ja des Individuums selbst rechtfertigen will, so hat er, von dem Widerspruch nicht zu reden, in den er dadurch mit sich selbst gerathen ist, Kirche und Staat auf eine Weise vermischt, wobei die Kirche an den Staat und der Staat an die Kirche sich verliert und beide sich gleich sehr ruiniren. Wenn daher die Donatisten sagten, das Verbrechen dessen, der zum Morde verführe, sei noch grösser, als dessen, der selbst tödte; wenn sie die Kirche beschuldigten, dass sie die weltliche Gewalt zur Verfolgung Andersdenkender aufreize, so hatten sie im Allgemeinen nicht Unrecht; man bedenke nur, wie die Kirche später wirklich so oft den Staat „mit dem Blute Unschuldiger befleckt hat“.

Doch prüfen wir nun näher die Gründe, die Augustin mit allem Aufgebot seines Scharfsinns für diese seine Theorie geltend gemacht hat. Sie sind ein wahres Nest von Sophismen, beruhen aber zum weitaus grössern Theil in dem Vorurtheil Augustins, dass es nur Eine wahre Kirche gebe, und dass die seine selbstverständlich diese wahre sei, die andern Religionsgemeinschaften dagegen falsche seien, Abfall, Schismen u. dergl.

Der löbliche Zweck ist es zu allernächst, wie wir sahen, womit Augustin seine Theorie rechtfertigen will. „Nur zum Guten darf der Staat zwingen.“ Wer aber sieht nicht sofort, dass dies auf lauter Voraussetzungen beruht? Angenommen, die Staatsgewalt habe das Recht und wolle nur das Gute, auch lasse sich der Glaube erzwingen, wo liegt die Garantie, dass das Gute, das die Obrigkeit wolle, nicht bloß ein Gutes in ihren Augen und nach ihren Maassen sei, sondern auch wahrhaft (objektiv) das Gute? Wo liegt die Garantie in einer weltlichen, wo in einer geistlichen Behörde, wo in irgend einem, auch dem erleuchtetsten Menschen, bis zu dem Grade, dass er den andern dazu zu zwingen nicht bloß das Recht, sondern auch die Pflicht hätte? Ist nicht Jeder, auch der Trefflichste, irrthumsfähig? und hat dies

Augustin nicht selbst zu wiederholten Malen und in den stärksten Ausdrücken ausgesprochen? Oder hat etwa die Staatsgewalt als solche ein spezifisches Privilegium für die Erkenntniss des Guten? Müsste dann aber, wenn dies wäre, das Gute nicht bei allen dasselbe sein? Und doch meint es die eine so und die andere anders.

Wir sind davon ausgegangen, dass die Staatsgewalt die besten Intentionen habe. Wenn aber dies nicht, wie dann? Oder wenn sie z. B. donatistisch war? Denn Donatist sein und das Beste wollen, schloss sich ja gegenseitig nicht aus. Gewiss Augustin wäre dann der erste gewesen, der seine Theorie, wenn er ihre Kehrseite hätte erfahren müssen, zu allererst und allermeist verdammt haben würde. Sie ist eben ein zweischneidig Schwert und war es von jeher; auf welcher Seite die Staatsgewalt, da wurde sie geltend gemacht, auf welcher nicht, da wurde sie verdammt; und dieselbe Kirchenpartei, die sie in dem einen Zeitpunkt oder in dem einen Gemeinwesen in Anspruch nahm, hat sie in einem andern verworfen, und umgekehrt.

Auch hier hat sich wieder gezeigt, dass der Zweck, selbst der beste, niemals die Mittel heiligt, und dass, einen guten Zweck mit sittlich unangemessenen Mitteln erreichen wollen, das sich selbst aufhebt. Und nichts ist treffender, als was die Donatisten von den Bestrebungen der Katholischen zur Einheit und zum Frieden zurückzuzwingen, sagten: „Mit Krieg sucht ihr die Einigkeit, durch Gewaltthat wollt ihr den Frieden.“

Eben so wenig stichhaltig ist, wenn Augustin auf die Freiheit und die eigenthümliche Natur der Menschen hinweist. Allerdings ist wahr, dass die Freiheit ihre Schranken hat; aber er vergisst, wenn er z. B. von der bürgerlichen Bestrafung des Ehebruchs aus auch auf die Bestrafung des Sakrilegiums (und hiezu rechnet er allen Gegensatz gegen die Kirche), ja des Unglaubens an sich dringt, dass dies zwei ganz verschiedene Gebiete sind, vorerst sofern unter die Kompetenz des Staates, d. h. der Strafe, nur die Aeusserung einer schlechten Gesinnung, nur die Handlung fällt, nicht aber die Gesinnung selbst, dass also ein Ehebruch mit

demselben Rechte bestraft wird, mit dem Unglaube oder unkirchliche Gesinnung nicht bestraft werden kann; sodann, dass, wenn anders Staat und Kirche verschiedene Gebiete sind, nur diejenigen Aeusserungen unter die Kompetenz der Staatsgewalt fallen und vom politisch-juridischen Gesichtspunkt aus beurtheilt werden können, welche die Staatssphäre beschlagen, nicht aber kirchliche oder religiöse. Augustin weiss es und sagt es auch selbst, dass alles darauf ankomme, ob die Gegner schlecht handeln. Was versteht er aber unter schlecht handeln? Unglaube, Schisma u. dergl.

Für seine Theorie beruft sich Augustin auch auf eine psychologische Thatsache; und wahr ist, dass mancher Mensch nun einmal so geartet ist, dass er nur durch den Ernst bitterer Erfahrungen für's Höhere empfänglich wird, und dass es im Interesse des Individuums selbst ist, wenn es so heimgesucht wird; aber ein anderlei ist, was Gottes Sache ist, und ein anderlei, was des Staates; und wenn Gott den Menschen heimsucht, so folgt nicht, dass der Staat dasselbe Recht habe.

Seine Sache macht Augustin um nichts besser, wenn er stets die Belehrung mit dem Zwang verbunden wissen will, der nicht sowohl den Glauben schaffen als vielmehr die Hindernisse wegräumen soll. Diese Scheidung ist indessen nur scheinbar im Interesse des freien Glaubens. Von Seite dessen, der zuerst schreckt und dann bekehrt, mag man eine solche Unterscheidung annehmen und sich glaublich machen, um das innere Gewissen, das dagegen spricht, zu beruhigen; ganz anders aber erscheint es auf dem Standpunkt dessen, der zuerst geschreckt und gezwungen wird und dann frei glauben soll. Da hebt Eins das Andere auf. „Wenn ihr uns, sagten die Donatisten mit Recht, als Freunde wollt, warum uns anziehen wider unsern Willen?“ Und Hohn, nichts anders, mochte ein so Gezwungenbekehrter in dieser Art der Bekehrung sehen und um so erbitterter werden, je billiger und gerechter man auf der andern Seite sich dabei vorkam. Augustin selbst kann es nicht läugnen, diese Erfahrungen vielfach gemacht zu haben.

Hiemit kommen wir auf seine Rechtfertigung durch die

Erfahrung, die er nicht hoch genug anschlagen kann. Wie Viele seien doch in Wahrheit auf diese Weise bekehrt worden! Aber wer bürgte ihm, dass er sich nicht getäuscht habe? Hat er in's Innere gesehen? Was man wünscht, sagt ja schon ein altes Sprüchwort, das glaubt man gerne. Mögen Einzelne zurückgekehrt sein zur katholischen Kirche ohne Heuchelei; wie sollte das nicht sein? Aber jedenfalls nur die Unentschiedenen. Dagegen die Entschiedenen, die von ihrer Sache Ueberzeugten, und das sind doch immer die Realsten — was blieb diesen nach den letzten schärfsten Edikten übrig, als wohl oder übel, d. h. zum Scheine überzutreten, wenn sie nicht in's Gefängniss wandern, oder sich in irgend einen Winkel des römischen Reichs verbergen, oder aber einen verzweiflungsvollen rasenden Kampf mit der Kirche und der Staatsgewalt führen wollten?

Hätte der Staat seine Obliegenheiten streng erfüllt, und die Kirche die ihrigen, wären die Donatisten, wo sie Exzesse begingen, streng bestraft worden, und wäre zugleich gepredigt worden in der Kraft Gottes, hätte man im Uebrigen sie walten lassen, so weit sie weder gegen Staat noch Kirche sich vergriffen, — vielleicht hätte sich das Schisma auf diesem Wege nach und nach gelöst.

Nicht dass wir nun Augustin die Hauptschuld der verkehrten Maassregeln beimässen, die ja grossentheils schon vor ihm bestanden; alle zusammen tragen ihren Theil daran; die Zeit, die Kirche, der Staat, die Ereignisse und die Circumcellionen nicht zum wenigsten. Aber eine Schuld, und eine nicht geringe trägt doch auch Augustin, und zwar schon um seiner Idee von der Kirche willen, die ihm, wie wir wissen, das Gefäss aller Gnade, die einzige Vermittlung der Güter des Christenthums an den Einzelnen, und ausser der kein Heil ist. Wer eine solche Anschauung hat, wer die Kirche so voll, ja übervoll, und doch wieder so äusserlich, so exclusiv auffasst, der muss alles in seiner Kirche wünschen, und nicht blos wünschen, sondern wie die Kirche äusserlich ist, auch äusserlich in ihr haben wollen und darum auch äusserlich in sie hineintreiben. Nicht dass

Augustin sich damit begnügte! er will auch die innere Bekehrung. Aber wie er sie bewerkstelligen will, musste sie in's Gegentheil umschlagen. Wie sehr es ihm aber um die Sache zu thun war, wie scharf er alle die egoistischen Nebenabsichten, die in diesem Bekehrungswerk bei vielen Katholischen mit unterliefen, durchschaute und missbilligte, hat er offen und mit aller Energie ausgesprochen. „Wer, sagt er zu den Donatisten, aus Gelegenheit kaiserlichen Gesetzes, nicht in Liebe brennt, euch zu bessern, sondern aus Rache und Hass euch verfolgt, missfällt uns. Und obwohl jedes irdische Besitzthum nicht rechtmässig von irgend Einem besessen werden kann, als entweder nach göttlichem Rechte, nach dem Alles dem Gerechten zukömmt, oder nach menschlichem, was Sache der Staatsgewalt ist, und obwohl ihr darum fälschlich euer nennet, was ihr nicht als Gerechte besitzet und nach den Gesetzen der Staatsgewalt uns hinzugeben befehligt seid, so sagen wir doch: wer aus Gelegenheit dieses Gesetzes, das zur Verbesserung eurer Gottlosigkeit gegeben ist, nach euren Sachen lüstern begehrt, missfällt uns. Wer ferner die Armengüter, oder die Versammlungshäuser, die ihr unter dem Namen der Kirche inne hattet (diese aber kommen nur der Kirche zu, welche die wahre Kirche Christi ist), nicht in Gerechtigkeit, sondern in Habsucht in Besitz nimmt, missfällt uns. Wer endlich irgend Jemand, der von euch für ein Verbrechen oder Vergehen ausgeschlossen ist, so aufnimmt, wie diejenigen aufgenommen werden, die (ausgenommen den Irrthum, der euch von uns scheidet) ohne Verbrechen bei euch gelebt haben, missfällt uns.“

Ihn selbst hat vor allem sein Eifer für das Heil der Seelen, die Angst ob der Verirrten getrieben. Er möchte sie alle, alle selig wissen, alle erlöst von dem ewigen Verderben, in das, wie er fest glaubt, sie unfehlbar stürzen würden ausserhalb der Kirche. Da greift er denn zu seiner Zwangstheorie. Ein wenig zeitlicher Schrecken für ewiges Heil; er prüft beides auf der Waage und sie sinkt für seine Theorie, d. h. für den Zwang. Sein Herz hat darum so viel Schuld an seinem Irrthum, als sein Verstand. Er hat

dabei nicht bedacht, dass dann, wie die Donatisten dies ganz wahr bemerkten, Gott überhaupt nicht nöthig gehabt hätte dem Menschen einen freien Willen zu geben; nicht bedacht, dass, wenn er doch selbst warnt, in der Kirche zu scheiden zwischen dem was Gottes Sache und was der Menschen Sache sei, und durch ein voreiliges Thun Gott nicht vorzugreifen, schon dies über seine Theorie den Stab bricht.

Uebrigens ist wohl zu beachten, dass Augustin nicht von Anfang an in diesen Bahnen ging und dass er erst im Lauf der Zeit seine Ansichten über das Verhalten der Kirche und des Staats gegenüber Schismen und Häresien geändert hat. Zuerst wehrte sich noch seine bessere Natur gegen Gewaltanwendung, die nichts nütze; noch wusste er nichts von einer Zwangstheorie. Im Jahre 397 hatte er eine Unterredung mit dem donatistischen Bischofe Fortunius zu Tubursicum. Er war ein ehrwürdiger Greis. Das Gespräch war ruhig, ehrlich, freundlich. Da fragte der Donatist den Augustin: was er, Augustin, wohl thun würde, wenn die Donatisten wirklich verfolgt werden sollten. Auf dieses erwiderte der Letztere, er würde solches nicht nur missbilligen, sondern auch nach Kräften zu verhindern suchen. Als er nun freilich einmal in dieser Richtung trieb, fand er sie überaus nützlich und heilsam und vertheidigte sie mit allen Hilfsmitteln seines dialektischen Geistes; aber er hat sich lange dagegen gesträubt, und sich jederzeit wenigstens der Verhängung der gesetzlichen Todesstrafe nach Kräften widersetzt. „Meine Ansicht ging Anfangs dahin, es sei Niemand zur Einheit Christi zu zwingen; mit dem Worte sei's auszurichten, mit Disputation zu kämpfen, mit Gründen zu siegen, damit wir nicht zu falschen Katholiken bekämen, die wir als offene Häretiker gekannt hatten.“ Und ein andermal: „der Kampf der Geistigen, — das ist jene Züchtigung in der Liebe; und ihr Schwert — das ist das Wort Gottes. Nicht mit dem Schwert haben wir's zu thun, sondern mit dem Wort.“ Wen gemahnt dies nicht an Luther's ähnliche Reden? Aber die Dialektik des Kampfes trieb ihn weiter und weiter; und wer hat in aufgeregten Zeiten dies nicht schon erfahren? Als dann des Kaisers Entscheid ihm zuvor

kam, da stimmte er willig ein. Zwar weiss er es wohl und sagt es sich auch zu allen Zeiten, dass Niemand wider seinen Willen Christ werden könne, aber vorbereitend, meinte er jetzt, wirke doch der Zwang, der den Schismatiker wenigstens in die äussere Einheit der Kirche bringe und ihm hiemit die äussere Bedingung der Seligkeit gebe. Ob nun das Grausamkeit sei, oder nicht vielmehr Barmherzigkeit von Seiten der Kirche, wenn sie die Machtmittel des Staats hiefür in Anspruch nehme? So machte er sich jetzt die Sache mundgerecht. Wie anders dachte und sprach er aber früher. „Ich mit mehreren Brüdern war, wie sehr auch die Donatisten wütheten, gleichwohl nicht der Ansicht, den Kaiser darum anzugehen, dass er der Häresie steuern und sie verfolgen sollte durch Strafe gegen Alle, die in derselben verharrten; vielmehr nur dass er festsetzte, dass die wüthende Gewaltthätigkeit derselben diejenigen fürder nicht dulden müssten, welche die katholische Wahrheit verkündigten, das wünschte ich. Und dies glaubte ich dadurch möglich machen zu können, wenn man das Gesetz des Kaisers Theodosius gegen die Ketzer überhaupt auch auf die Donatisten in der Meinung anwendete, dass nicht alle bestraft würden, sondern nur wo die katholische Kirche von den Klerikern, oder von den Circumcellionen, oder vom Volke Gewalt erlitte; so dass da die Bischöfe derselben oder die übrigen Kirchendiener mit einer Busse bestraft würden. So nämlich glaubte ich sie einzuschüchtern und dabei die Möglichkeit zu erlangen, dass man die katholische Wahrheit frei lehren und festhalten könnte, ohne dass Jemand zu ihr gezwungen würde, aber doch dass, wer wollte, sich zu ihr bekennen dürfte.“

Nahezu hatte hier Augustin das Rechte getroffen. Trotz dem Widerspruch vieler, besonders älterer Kollegen, drang er auch damit durch, dass in diesem Sinne petitionirt werden solle. In Folge der Klagen anderer Bischöfe hatte aber der Kaiser bereits anders entschieden. Die Donatisten sollten aufhören. Da nahm es Augustin an und erkannte darin die Hand Gottes oder vielmehr, wie er sich ausdrückt, „Gottes grössere Barmherzigkeit“. So gerieth er dann tiefer

und immer tiefer in's Extrem. Doch war er, wie wir das schon oben bemerkten, in der Praxis so viel als möglich für die Milde, wenn er auch in der Theorie konsequent war; wir wissen das aus den Schreiben an die Statthalter bei vorkommenden Fällen. Denn es musste ihm allerdings das Blut in's Gesicht treiben, wenn er sich von den Donatisten sagen lassen musste, der Herr Christus habe den Christen nicht ein Vorbild (Typus) zu tödten, sondern zu sterben gegeben; „hätte er die ihm Widerstrebenden geliebt in dem Sinne, wie die Katholischen es meinen, so wäre er nicht für uns gestorben.“ Leider hatten aber solche Gedanken und Worte auch bei den Donatisten keine bleibende Stätte, sondern Gewalt und Fanatismus traten auch bei ihnen an deren Stelle.

c. Der pelagianische Streit.

Um die Zeit, da das Schisma der Donatisten, wenn auch nicht mehr in alter Macht bestehend, doch auch noch lange nicht völlig gebrochen war, trotz der eingreifenden Maassregeln des Staats, sah sich Augustinus, der Hauptkämpfe gegen die Donatisten, schon wieder in einen neuen Streit, diesmal aber nicht in einen kirchlich-schismatischen, sondern dogmatisch-häretischen, doch von mindestens gleicher, wo nicht grösserer Bedeutung, wir meinen den pelagianischen, verwickelt.

1. Geschichte
des pelagianischen
Streits.

Pelagius war ein Mönch aus Britannien. Beides ist nicht ohne Bedeutung für das Verständniss seiner dogmatisch-ethischen Ansichten. Von seinen Lebensumständen wissen wir wenig, besonders aus seinen früheren Jahren. Er soll den Namen „Morgan“ gehabt haben, der in der Sprache seines Landes so viel bedeute, als am Meere oder vom Meere her, — griechisch Pelagius. Seine Eltern sollen ärmlich und geringen Standes gewesen sein und dem Sohne keine ausreichende geistige Bildung haben geben können, so dass er selber noch in späteren Jahren als Autodidakt studiren und das ihm Mangelnde nachholen musste. Schon frühe verliess er seine Heimath und zog nach den Ländern des Südens. Nach einem kurzen Aufenthalt in Rom treffen wir ihn zu Anfang des fünften Jahrhunderts in Konstantinopel, wo er durch seinen tadellosen Wandel, seinen Lebensernst, seinen Eifer, die Menschen zu bessern und sittlicher zu machen, sich die allgemeine Achtung erwarb und sogar die Freundschaft des Chrysostomus genoss. Durch einen gewissen Rufinus, man weiss nicht welchen, soll er zu seinen

ketzerischen Ansichten verleitet worden sein, doch ist diese Nachricht sehr zweifelhaft. Möglich aber, sogar wahrscheinlich ist, dass er in der freieren Luft der orientalischen Kirche, in der die Lehre von der Freiheit durch Origenes heimisch geworden war, und im Umgang mit dem dogmatisch liberaler gesinnten Chrysostomus in seinen Ansichten bestärkt, wenn auch nicht begründet wurde; denn die Richtung, die er vertrat, ist keine solche, zu der man verführt wird, eher eine solche, zu der gewöhnliche Menschen von Natur geneigt sind.

Als Chrysostomus den Intrigen des Hofes und seiner eifersüchtigen Kollegen zum Opfer gefallen war, verliess Pelagius die Stadt am Bosporus und zog wieder nach Rom, wo er mehrere Jahre blieb. Die Verdorbenheit, die er in der „heiligen“ Stadt und ganz besonders unter dem Klerus fand, bestärkte ihn in seinem sittlich-aszetischen Eifer, den man in keiner Weise verkennen darf, auch wenn man finden sollte, dass diese ganze sittliche Richtung weder auf den Grund ging, noch aus dem Grunde kam. Einst sprach ein Bischof dem Augustin die bekannten Worte nach: „Mein Gott, verleihe mir, was du mir gebietest, und gebiete mir, was du willst.“ Was anders wollte Augustin sagen, als dass aus derselben Quelle, aus der die sittlichen Gebote kommen, auch die Kraft fliessen müsse, sie zu erfüllen? Diese Worte reizten aber den Pelagius, der mit Heftigkeit widersprach, indem sie ihm den freien Willen zu gefährden schienen; schon das ist bezeichnend für ihn. Hier in Rom schrieb er auch seine Kommentare zu den paulinischen Briefen, die uns nebst einem Brief an eine Jungfrau, die der Welt entsagt hatte, und einem Glaubensbekenntniss an Innozenz I. einzig und allein von seinen Schriften erhalten sind. Wiewohl diese Kommentare schon ganz seine eigenthümliche dogmatische Anschauung athmen, so erregten sie in Rom doch nicht das mindeste Aufsehen; vielmehr war Pelagius in mehreren vornehmen römischen Familien wohl gelitten, und zahlreiche Jünglinge schlossen sich ihm als Führer zu einem aszetischen, der Welt entsagenden Lebenswandel an. Der Streit ging eigentlich erst von Cölestius aus.

Cölestius, nach den Einen ein Campaner, nach Andern ein Schottländer oder Irländer, wieder nach Andern ein Afrikaner, war Advokat in Rom gewesen. Er vertauschte diesen Stand mit dem Mönchsstand — vielleicht durch den Einfluss des Pelagius. Jedenfalls machte er sich dessen System ganz zu eigen, wurde bald der eifrigste Verfechter desselben, und hob auch den Streit an. Pelagius war alt; er fasste seine Lehren mehr von der praktischen Seite; um die Theorie kümmerte er sich weniger —, alles Gründe, die ihn zum Frieden stimmten und ihn bewogen, den Streit nicht zu suchen. Von Allem diesem war Cölestius das Gegentheil: in voller Manneskraft, leidenschaftlich beredt, dialektisch — er nahm die Advokatennatur herüber in seine neue Laufbahn — die Lehre, im Gegensatz zu Pelagius, von der theoretischen Seite auffassend und sie mit Offenheit verfechtend. Auch ging er darauf aus, Prose-lyten zu machen, und nicht ohne Erfolg. Seine Schriften sind uns indessen vollständig verloren gegangen, mit Ausnahme einiger fragmentarischen Stücke eines Glaubensbekenntnisses an Bischof Zosimus und seiner „Begriffsbestimmungen“ (Definitionen), deren Inhalt wir aus Augustins Widerlegung zusammenstellen können. So waren die beiden Männer, die sich verbanden. Später sind sie durch ihre Schicksale auseinander gekommen und wir finden nicht, dass sie sich wieder getroffen hätten.

Mit Glück und Beifall hatten beide in Italien, zumal in Rom, ihre Lehren verbreitet. Um's Jahr 411 gingen sie über Sicilien nach Afrika. Sie reisten durch Hippo; Augustin war aber damals in Karthago, beschäftigt mit den Donatisten. Sie eilten nun auch hierhin; doch hielt sich Pelagius nur kurze Zeit daselbst auf. Er reiste weiter nach Palästina. Augustin und er hatten sich in Afrika nur ein paar-mal gesehen. Vor seiner Abreise schrieb ihm Pelagius, höflich, voll Achtung; freundlich war die Antwort, doch nicht ohne Anspielung. Cölestius blieb zurück; er bewarb sich um eine Presbyterstelle an der Kirche zu Karthago.

Seltsam, dass dieser Cölestius gerade in die Geistlichkeit der afrikanischen Kirche aufgenommen werden wollte,

wo er, wenn irgendwo, in Konflikte kommen musste; denn hier war augustinische Atmosphäre.

Anfangs war man nicht abgeneigt, dem Cölestius zu willfahren; seine offenbare geistige Begabung und sein unbescholtener Lebenswandel sprachen für ihn. Bald aber verlauteten allerlei Gerüchte von Irrlehren. Die förmliche Anklage blieb nicht aus. Es war damals Paulinus, Diakonus der Kirche zu Mailand, der Biograph des Ambrosius, in Karthago. Dieser warnte den Bischof. Aurelius berief ein Konzil im Jahre 412; Cölestius wurde vorgeladen; Paulinus übergab sechs oder sieben häretische Sätze, die er aus dessen Schriften ausgezogen haben wollte. Sie lauteten: 1) Adam ist sterblich geschaffen; er würde, auch wenn er nicht gefallen wäre, gestorben sein. 2) Sein Fall hat nur ihm geschadet, nicht seinen Nachkommen. 3) Die neugeborenen Kinder sind im selben Zustand, in welchem Adam gewesen vor dem Fall. 4) Weder stirbt durch Adams Tod und Sünde die ganze Menschheit, noch steht sie durch die Auferstehung Christi wieder auf. 5) Die Kinder haben, auch wenn sie nicht getauft werden, das ewige Leben. 6) Das Gesetz führt eben so zur Seligkeit, wie das Evangelium. 7) Auch vor der Ankunft des Herrn gab es Menschen ohne Sünde. Dies waren die Sätze, in denen sich eine nüchterne klare Anschauung ausspricht, die aber, so scharf präzisirt, offenbar einer gegensätzlichen Richtung gegenüber treten sollten. Bisher freilich mehr nur allgemein und unbestimmt gehalten und ohne festen Zusammenhang hingestellt, treten sie jetzt so scharf und bestimmt hervor, dass sie immer mehr zu einer definitiven kirchlichen Lösung hindrängten. Ob sie übrigens alle von Cölestius in diese Form gefasst waren, oder nur aus Vordersätzen durch Konsequenz erschlossen, wissen wir nicht. Jedenfalls beschlagen sie die Hauptfragen, die im Streite weiter zur Sprache kamen.

Zunächst handelte es sich um Erbsünde und Kindertaufe; — beide, nach der Ansicht der einen Partei, im genauesten Zusammenhang mit einander stehend. Auf den ersten Punkt ging Cölestius nicht näher ein. Die Lehre von der Erbsünde hänge, sagte er, mit der allgemeinen

Frage von der Art, wie die Seelen sich fortpflanzten, ab. Das aber sei eine Schul-, nicht eine Kirchenfrage, und es existirten darüber verschiedene Meinungen in der Kirche. So wahr die letztere Behauptung, so falsch, entgegnete man, sei die erstere, sie sei eine blosser Ausflucht. Gewiss, keine ganz ungerechte Zulage! Die Kindertaufe betreffend, erklärte sich Cölestius weiter, habe er immer gesagt, dass sie nothwendig, und es Pflicht sei, die Kinder zu taufen. Warum aber und wiefern? darüber gab er keine Erklärung. Wie er sich über die übrigen Klagepunkte aussprach, wissen wir nicht. Genug! die „ausweichenden“ Antworten genügten der Synode nicht; er sollte die ihm zur Last gelegten Punkte verdammen. Da er sich nicht dazu verstand, wurde er für so lange von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen, bis er klar und rund jene sieben Sätze anathematisirt hätte.

Sofort begab er sich nach Ephesus, wo er zum Presbyterat gelangte.

Augustinus war auf jenem Konzil selbst nicht zugegen gewesen; doch stimmte er demselben vollständig bei und trat bald als Gegner in Schriften auf, nachdem er zuvor in Predigten und mündlichen Unterhaltungen den Pelagianismus bestritten hatte. Den Anstoss zu seiner ersten Streitschrift gab ihm eine Bitte des aus dem Donatismus uns bekannten Marcellinus, ihn über den wichtigsten Streitpunkt, über die Erbsünde, aufzuklären. Augustinus that das noch im selben Jahr der Synode (412) in seinen drei Büchern „von der Strafe der Sünden und ihrer Vergebung“; und als dem Marcellinus noch einige Punkte unklar geblieben waren, richtete er eine zweite Schrift an ihn „vom Geist und vom Buchstaben“. Es sind diese beiden Schriften insofern bemerkenswerth, als sie uns deutlich zeigen, wie Augustinus während des Kampfes in seiner Ansicht von der Unfähigkeit des Menschen zum Guten immer schärfer und strenger wurde. Hier ist er zufrieden, nachgewiesen zu haben, dass die Heiligung nicht allein ein menschliches Werk sei, sondern zugleich auch ein göttliches. Nach diesem kleinen Vorpostengefecht tritt für einmal der pelagianische Streit von dem Schauplatz der nordafrikanischen Kirche ab.

Eine günstigere Wendung nahm für Pelagius seine Sache im Morgenlande, wohin er sich von Afrika begeben hatte. Hier fand er eine anthropologische Anschauungsweise, mit der die seinige einigermaassen verwandt war. Wir kennen den Freiheitsbegriff der Orientalen, und wenn man nur im Allgemeinen beide gelten liess, Gnade und Freiheit, so galt man in der orientalischen Kirche für rechtgläubig. Augustin und augustinische Denkweise stand ihr zu ferne.

Es dauerte aber nicht lange, bis auch im Orient, vom Abendland hereingetragen, der Pelagianismus der Anlass zu heftigen Streitigkeiten ward. Wir leben in der Zeit, da im Morgenland der Kampf für und wider den Origenes die Geister theilte und vom fernen Egypten seine Wellen bis nach Konstantinopel warf. Auch in Palästina wurde um den grossen Todten gestritten und zwei gleich angesehene früher befreundete Männer wurden um seinetwillen Gegner: Johannes, der Bischof von Jerusalem, und der bekannte Hieronymus, der zu Bethlehem in einem Kloster seinen Studien lebte und von dem fanatischen Ketzerbekämpfer Epiphanius gegen den Origenes und den ihn vertheidigenden Johannes eingenommen worden war.

In diese gewitterschwangere Luft war Pelagius im Jahr 411 gekommen und zwar nach Jerusalem, wo er bald mit Johannes und Hieronymus gut befreundet wurde. Indessen fühlte er sich immer mehr zu dem freier denkenden Johannes hingezogen, als zu dem in dogmatischen Dingen sehr engherzigen und beschränkten Hieronymus. Darüber verstimmt und in seiner Eitelkeit verletzt scheint der letztere den Argwohn geschöpft zu haben, Pelagius sei wohl auch ein verkappter Freund und Anhänger des Origenes. Ein an und für sich höchst unschuldiges Ereigniss sollte die Kluft vergrössern. Aus einer sehr angesehenen Familie in Rom war eine Jungfrau, Demetrias, ins Kloster gegangen und die Männer der Kirche beeilten sich, ihr und ihrer Familie zu diesem Schritte Glück zu wünschen. Mit Augustinus hatte auch Pelagius ein Schreiben an die Demetrias gesendet, mit deren Familie er noch von Rom her befreundet war, und es sticht der nüchterne, verständige Ton des Briefes auffallend und zum Theil

nicht unvortheilhaft ab gegen die übertriebenen Lobpreisungen der Jungfräulichkeit von Seiten der Männer der Kirche. Mit einer Schilderung der Erhabenheit der menschlichen Natur und ihrer Willensfreiheit und einer Polemik gegen die Ansicht von der gänzlichen Verdorbenheit des menschlichen Willens zum Guten beginnt Pelagius. Schon vor Christus, unter den Juden und Heiden, habe es tugendhafte Männer gegeben, aber seit der Sohn Gottes das helle Licht der Erkenntniss den Menschen gebracht, sei es wesentlich leichter geworden, ein frommes Leben zu führen; denn auf die Erkenntniss komme es zu allermeist an. Und wie zu allen Zeiten, so könne man auch in jedem Stand tugendhaft und fromm leben, und wie verdienstlich der jungfräuliche Stand auch sei, so solle man ihn doch nicht überschätzen. Er sei von Gott nicht befohlen, sondern nur angerathen für diejenigen, die zu allen anderen Forderungen der Gottesgebote noch ein Uebriges, ein Mehreres thun wollen; aber ein thörichter Wahn wäre es, zu glauben, „durch Uebernahme eines von Gott nicht befohlenen Gelübdes die Uebertretung der allen Menschen befohlenen Gottesgebote sühnen zu können.“ Ein Schweres sei es darum, was die Demetrias auf sich nehme, aber wenn sie ausharre bis an's Ende, werde ihr dafür von Gott die Krone des ewigen Lebens verliehen. Dieser Brief des Pelagius wurde bald allgemein bekannt, und Augustin sah sich veranlasst, in einem zweiten Schreiben die Familie der Demetrias vor dieser Geringschätzung der göttlichen Gnade zu warnen. Aber auch Hieronymus sandte zwei Briefe gegen die wiederauflebende origenistische Häresie, worunter er zweifelsohne die Richtung des Pelagius versteht, — eine Verwechslung, die wir seinem absoluten Mangel an irgend welchem dogmatischen Sinn und Verständniss zu Gute halten müssen.

Zum eigentlichen Ausbruche kam der pelagianische Streit im Morgenlande aber erst durch den spanischen Geistlichen Paulus Orosius. Dieser, ein junger feuriger Mann, voll Eifer für kirchliche Rechtgläubigkeit, hatte, von dem Wunsche beseelt, den grossen afrikanischen Kirchenlehrer kennen zu lernen, den Augustin aufgesucht (415) und, liebevoll von

ihm aufgenommen, eine herzliche Neigung zu ihm, durch ihn aber auch einen tiefen Unwillen gegen die Pelagianer gefasst. Noch im selben Jahre schiffte er, um sich weiter auszubilden, mit Empfehlungen an Hieronymus ausgerüstet, nach Palästina, wo er von den Gegnern des Pelagius freundlich aufgenommen und bald als die geeignete Persönlichkeit erkannt wurde, in dem beginnenden Kampfe vorgeschoben zu werden. Orosius war mit dieser Rolle vollständig einverstanden und wartete nur auf eine günstige Gelegenheit. In einer Versammlung des jerusalemischen Klerus unter dem Vorsitze des Bischof Johannes, aber in Abwesenheit des Pelagius, ergriff er das Wort, um über seine Erlebnisse bei dem grossen Augustin, seinem geschätzten Freunde, zu berichten. Er erzählte, was Alles in Afrika gegen Pelagius und Cölestius verhandelt worden sei, wie das Konzil zu Karthago den Cölestius verdammt und wie Augustin auch erst neuerdings wieder gegen sie geschrieben habe. Johannes liess nun den Pelagius rufen, dass er sich vertheidige; er erschien; als man aber von allen Seiten ihn über die von Augustin erhobenen Anklagen interpellirte, antwortete er kurz und schneidend: „Was geht mich Augustin an.“ An dieser Aeusserung nahm die Mehrzahl nur noch grösseren Anstoss. Wer den Bischof zu lästern wage, dem die ganze nordafrikanische Kirche ihre Wiederherstellung verdanke, sei von der Kirchengemeinschaft auszuschliessen. Bischof Johannes aber protegirte den Pelagius und wollte von einer Verdammung nichts wissen. Es kam zu einem hitzigen Streit und scharfen Worten; Missverständnisse vergrösserten noch den Zwist, da Johannes nicht lateinisch und Orosius nicht griechisch verstand. Uebrigens erklärte Pelagius, dass er, wenn er gesagt habe, der Mensch könne ohne Sünde sein und, so er nur wolle, auch leicht die Gebote Gottes halten, dies gesagt habe in Voraussetzung der göttlichen Gnade. Nach langem Hin- und Herreden einigte man sich endlich dahin, die Untersuchung dem römischen Bischofe Innozentius zu überlassen, der am besten über diese in der lateinischen Kirche entstandene Streitigkeit urtheilen könne. Während dessen sollte sich Pelagius des Lehrens enthalten.

Doch dabei blieb es nicht. Die Gegner des Pelagius wollten offenbar, nachdem bereits Afrika sein Urtheil abgegeben, auch noch eine morgenländische Synode in ihrem Sinne zusammenbringen, und erst dann, wenn die Sache eigentlich schon erledigt, beim römischen Stuhl gewissermaßen nur noch die Approbation einholen. Wiewohl nun in Jerusalem ihr Vorhaben durch die Energie des Bischofs Johannes vereitelt worden, gaben sie die Hoffnung nicht auf, auf einer andern Synode und unter einem andern Leiter ein günstigeres Resultat zu erzielen. Sie richteten nun ihr Auge auf den Bischof Eulogius von Cäsarea, den Metropolit von Palästina; und wie sie beim ersten Sturm-
lauf den Orosius vorgeschoben, so fanden sie nun bald auch die geeigneten Leute, um den zweiten Angriff einzuleiten. Es befanden sich damals in Palästina zwei gallische Bischöfe, Heros von Arles und Lazarus von Aix, die wegen misslicher Amtsverwaltung ihre Bischofssitze verlassen und bis auf bessere Zeiten eine Pilgerreise nach Jerusalem angetreten hatten. Diese ergriffen daher gerne die Gelegenheit, im Morgenland, fern von dem Schauplatz ihrer bisherigen wenig rühmlichen Thätigkeit, als kühne Vorfechter des wahren christlichen Glaubens aufzutreten. Sie reichten dem Bischof Eulogius eine ausführliche, wahrscheinlich von Hieronymus entworfene Klageschrift gegen Pelagius ein, die diesem nicht bloß seine eigenen Aussprüche, sondern auch die des Cölestius zum Vorwurf machte, aber auch in der Darstellung und Widerlegung der eigentlich pelagianischen Meinungen ziemlich ungeschickt abgefasst war. Eine Synode, die im Dezember des Jahres 415 in Diospolis (Lydda) zusammenkam, sollte darüber entscheiden. Sie war von vierzehn palästinensischen Bischöfen besucht, worunter Johannes von Jerusalem; Eulogius führte den Vorsitz; Heros und Lazarus wie Orosius fehlten. Nachdem der Bischof von Jerusalem zuerst über die frühere Synode referirt, erhielt Pelagius das Wort zu seiner Vertheidigung. Er benahm sich sehr vorsichtig (s. u.). Gegen Alles, was nicht buchstäblich seinen Schriften entnommen war, verwahrte er sich des Entschiedensten, und seinen eigenen Ansichten gab er die unschuldigste Deutung.

So leugnete er durchaus nicht die Möglichkeit einer völlig sündlosen Lebensführung des Menschen, so gewiss ihm Willensfreiheit inne wohne; von der Möglichkeit zur Wirklichkeit sei aber noch ein grosser Schritt, und es sei eine ganz andere Frage, ob wirklich schon je ein sündloses Leben geführt worden sei, oder überhaupt je werde geführt werden. Des Cölestius Ansichten zu vertreten lehnte er ab; nur für seine eigene Meinung habe er einzustehen. Er schloss mit den Worten: „Ich glaube an die Dreieinigkeit, überhaupt an Alles, was nach der Lehre der katholischen Kirche festgestellt ist. Wer anders denkt und sich den Lehren der katholischen Kirche widersetzt, der sei verflucht.“ Mit dieser Vertheidigung begnügte sich die Synode, ohne auf eine gründliche Besprechung und Untersuchung der eingegangenen Klagepunkte näher einzugehen: Pelagius wurde freigesprochen, sei es, dass die anwesenden Bischöfe in ihrer Mehrheit wirklich seine Ansichten theilten oder bloß den ketzerlicheren Agitationen des Hieronymus und seiner Anhänger entgegentreten wollten.

So hatte Pelagius nun zwei Synoden für sich und er that sich nicht wenig darauf zu Gute. Seinem stets die Umstände berücksichtigenden, bald mehr zurückhaltenden, bald mehr energischen Auftreten gelang es, auch den niedern Klerus und das Volk für sich zu gewinnen; um so mehr, da Hieronymus mit seinem blinden Eifer, in dem er die Synode zu Diospolis eine klägliche nannte und auch sonst die pelagianischen Bischöfe und Anhänger mit beissenden Sarkasmen überschüttete, sich immer mehr verhasst machte. Ja, die Aufregung im Volke war so gross, dass einst das Kloster zu Bethlehem, in welchem Hieronymus mit noch andern abendländischen Mönchen und Nonnen lebte, gestürmt wurde und die Bewohner sich nur durch die Flucht in einen nahe gelegenen Thurm vor Misshandlungen retten konnten.

Aber auch die Gegenpartei blieb nicht unthätig. Kaum hatte die Synode zu Diospolis das freisprechende Urtheil des Konvents zu Jerusalem bestätigt, so eilte Orosius nach Afrika zurück, im Frühjahr 416, um seinem väterlichen Freund über den so unerwarteten Ausgang der Dinge im

Orient genauen Bericht zu erstatten. Augustinus war gerade mitten in seinen polemischen Arbeiten. Auf den Wunsch zweier jüngerer Mönche hatte er gegen des Pelagius Werk „von der Natur“ seine Schrift „von der Natur und der Gnade“ erlassen. Der pelagianischen Ansicht, dass der Mensch schon durch seine Natur, seine natürliche Beschaffenheit, seine Willensfreiheit, die ihm auch durch die Sünde, als etwas nicht Substanzielles, nicht verloren gehe, sich stets zum Guten kehren und dabei verbleiben könne, setzt Augustin hier seine eigene Grundüberzeugung gegenüber, dass der Mensch durch die Sünde in seinem innersten Marke verdorben und selber nicht mehr im Stande sei, sich aus dem Abgrunde herauszuziehen; einzig und allein die Gnade Gottes in Jesus Christus vermöge dem in die Sünde Verfallenen noch zu helfen, wie ja auch der Kranke nicht allein sich helfen könne, sondern des Arztes bedürfe. Den gleichen Inhalt nur in verschärfterer Form hat das um dieselbe Zeit gegen Cölestius geschriebene Buch „über die Vollkommenheit der menschlichen Gerechtigkeit.“ Ebenso einseitig wie Cölestius die Erhabenheit der menschlichen Natur stetsfort betonte, ja dass es eine Kleinigkeit, eine leichte Sache der Selbstbestimmung sei, aus einem verdorbenen Menschen ein guter zu werden, ebenso einseitig schildert Augustin in dieser Schrift die trostlose Verdammniss und das Verderben und die totale Unfähigkeit zum Guten, die durch die Ursünde über die ganze menschliche Natur gekommen sei und die selbst durch die Gnade Gottes, auch bei wirklich Frommen nur sehr langsam abnehme und erst im Jenseits sich völlig aufhebe.

Augustinus war durch den schlimmen Bericht des Orosius von dem Umsichgreifen der pelagianischen Ketzerei im Morgenlande auf's Unangenehmste überrascht und wandte sich sofort brieflich an Bischof Johannes mit der Bitte um die Akten der Synode zu Diospolis. Zugleich hielten er und seine Freunde es für dringend nöthig, um so energischer im Abendlande wieder die Sache an Hand zu nehmen. Noch im gleichen Jahre 416 wurden zu Karthago und zu Mileve zwei neue Synoden abgehalten und auf ihnen die alten Be-

schlüsse gegen den Pelagianismus bestätigt und erneuert. Zugleich aber beschloss man, als Gegengewicht gegen das Ansehen jener orientalischen Kirchenversammlungen sich die Zustimmung des römischen Bischofs Innozentius zu verschaffen. Drei Briefe ergingen an ihn: zwei ziemlich ausführliche von den beiden Synoden, in denen die pelagianischen Ketzereien Punkt für Punkt aufgezählt wurden, und einer, mehr konfidentieller Art, von Aurelius, Alypius, Augustinus, Evodius und Possidius. Auch Pelagius schrieb nach Rom: der Brief scheint aber erst später angelangt zu sein. Er vertheidigte sich gegen die Beschuldigung, dass er die Gnade läugne und die Nothwendigkeit der Kindertaufe. Hiermit verband er ein Glaubensbekenntniss, in dem er seine Rechtgläubigkeit in Bezug auf diejenigen Punkte, worüber kein Streit war, ausführlich entwickelte und die Gegner theils manichäischen Irrthums — sofern gewisse Menschen, nämlich die der Gnade nicht theilhaftigen, die Sünde nicht meiden könnten — theils jovinianischen — sofern gewisse Menschen, die prädestinirten nämlich, ihrer Natur nach nicht sündigen könnten — bezichtigte.

Innozenz in Rom war ein Mann, der, wie er das Interesse seiner Person und Stellung trefflich verstand, ebenso sehr auch die anthropologische Frage, welche die Kirche zu bewegen anfang, ganz in dem herrschend theologischen Geiste beurtheilte. Er freute sich, dass man an ihn, als den apostolischen Stuhl, sich gewendet und drückte seine Befriedigung auch in den drei Antwortschreiben aus, die er nach Afrika sandte. Sein Urtheilsspruch ging dahin, dass kraft seiner apostolischen Machtvollkommenheit Pelagius, Cölestius und alle seine Anhänger aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen seien.

Zu gleicher Zeit mit diesem Bescheide von Rom bekam Augustin auch die Akten der Synode zu Diospolis, aus denen er ersah, dass einerseits die Verhandlungen sehr oberflächlich geführt worden seien, andererseits Pelagius zwar nicht vollständig seine Orthodoxie bewiesen, aber doch seinen abweichenden Meinungen eine möglichst rechtgläubige Deutung gegeben habe. Davon gab Augustinus auch weitem Kreisen

Kenntniss in seinem Buche „über die Verhandlungen mit Pelagius“. Wichtiger ist sein aus dieser Zeit stammender Brief an Paulinus von Nola (ep. 186), — wichtig, insofern Augustin hier zum erstenmale seine Prädestinationslehre, zu der er im Verlaufe der pelagianischen Kontroverse gekommen, entwickelt. Klar und scharf stellt er im Anfang des Briefes an der Hand des Römerbriefes die zwei Momente der göttlichen Heilsökonomie einander gegenüber: Sünde, Tod und Verdammniss in und mit Adam, Gnade, Leben und Gerechtigkeit in Christus. In und mit Adam sind alle Menschen der Sünde verfallen; wollte Gott nun bloß gerecht sein, so würde er sie alle in der ewigen Verdammniss belassen; um nun aber auch den Reichthum seiner Barmherzigkeit und Gnade kund zu thun, errettet er einen Theil des menschlichen Geschlechtes unverdienter Weise aus dem allgemeinen Verderben. Wer aber zu diesen Geretteten gehöre, das hange nicht von dem Verdienste menschlicher Werke ab, sondern allein von dem Vorsatz, von der freien Gnade Gottes.

Unterdessen hatte auch Pelagius wieder ein Lebenszeichen von sich gegeben. In einer neuen Flugschrift vertheidigte er sich gegen den Vorwurf, er läugne die Gnade Gottes; er wolle vielmehr bloß der menschlichen Willensfreiheit auch zu ihrem Rechte verhelfen; und als das Verdammungsurtheil des römischen Bischofs auch im Orient bekannt wurde, sandte er, durchaus nicht gleichgültig gegen seinen Ruf, ein langes Rechtfertigungsschreiben nach Rom.

Noch energischer betrieb Cölestius die Sache. Nachdem er einige Zeit vom Schauplatze völlig verschwunden und allem Anschein nach ein ziemlich unstätes Leben in Kleinasien und Konstantinopel geführt hatte, taucht er nun im Jahr 417 in Rom auf, um in eigener Person seine Restitution zu betreiben. Hier lagen die Verhältnisse für ihn nicht ungünstig; Innozentius war gestorben; ihm folgte Zosimus (417). Ob er griechischer Abkunft gewesen, wie sein Name anzudeuten scheint, ist ungewiss, immerhin war er der orientalischen Anschauung von Natur und Gnade zugewandt. Auch sonst in Rom scheint es an Freunden des

Pelagianismus nicht gefehlt zu haben. So übergab denn Cölestius, voll der besten Hoffnungen, dem Zosimus eine Vertheidigungsschrift, worin sein Glaubensbekenntniss enthalten war, ganz wie früher Pelagius, weitläufig sich aussprechend über orthodoxe Punkte, die gar nicht im Streite lagen, die Streitfragen selber als blosse Schulfragen behandelnd. An der Kindertaufe halte er fest als an einer evangelischen Vorschrift; die Erbsünde dagegen verwerfe er, denn sie sei kein eigentlich kirchliches Dogma, sondern durch den Manichäismus in die Kirche hineingebracht worden; die Sünde hafte dem Menschen nicht von Natur an, sondern sei ein Produkt seines freien Willens; immerhin bedürfe der Mensch, um sich zum Guten zu wenden, zu seinem freien Willen auch noch der Gnade Gottes. Wenn er aber irgendwo wider besseres Wissen gefehlt habe, schloss Cölestius sein Schreiben, so lasse er sich gerne vom apostolischen Stuhle belehren. Zosimus, ohne sich darum zu kümmern, dass schon sein Vorgänger über den Streit entschieden hatte, nahm die Sache noch einmal vor. Cölestius wurde verhört: er erklärte sich zur Zufriedenheit. So schrieb denn Zosimus an die afrikanischen Bischöfe. Er tadelt sie, dass sie die Sache nicht genauer untersucht hätten, gibt der Rechtgläubigkeit des Cölestius ein gutes Zeugniss, meint übrigens, solche „Schlingen“ und Streitfragen und ungereimte Streitigkeiten entsprängen aus einem unzeitigen Fürwitz, der mehr wissen wolle, als die heil. Schrift sage. Er habe das dem Cölestius und den anwesenden Priestern vorgehalten. Schliesslich bat er sie, die Bischöfe, sich der Autorität des römischen Stuhles zu unterwerfen. Ganz in ähnlichem Sinne ist ein zweites Schreiben abgefasst, das Zosimus kurze Zeit nach dem ersten nach Afrika sandte, als die Rechtfertigungsschrift des Pelagius in Rom eingelaufen und von einer Versammlung römischer Kleriker ebenfalls sehr günstig und mit Bedauern über die ungerechte Verfolgung des Schreibers aufgenommen worden war.

Zosimus entschied in dieser Sache als ein Mann, der, weder Pelagianer noch Augustiner, die Frage vom allgemeinen praktischen Standpunkt aus beurtheilte; — in dog-

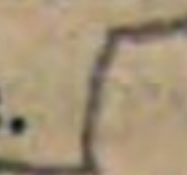
matischer Beziehung ein Gegenstück von Innozenz, dem er nur glich in den persönlichen Ansprüchen seiner Stellung. Seine Schreiben, so ganz entgegengesetzt denen seines Vorgängers, mussten die afrikanischen Bischöfe höchlich befremden. Waren sie aber gewöhnt, in minder wichtigen Angelegenheiten ihre Selbstständigkeit den Bischöfen Roms gegenüber zu wahren, so waren sie noch viel weniger geneigt, in einer Sache, die ihnen so überaus wichtig war, die ihnen als das Mark des Christenthums galt, einer äusserlichen Autorität zu folgen. Sie schrieben zurück, ehrerbietig in der Form, aber entschieden in der Sache. „Wir haben beschlossen, dass die gegen den Pelagius und Cölestius durch den ehrwürdigen Bischof Innozentius von dem Sitze des seligsten Apostels Petrus ausgesprochene Sentenz in Kraft bleibe, bis sie das unumwundene Bekenntniss ablegen, dass wir durch die Gnade Gottes, durch Jesum Christum, unsern Herrn, nicht allein, um die Gerechtigkeit zu erkennen, sondern sie auch auszuüben, bei jeder Gelegenheit unterstützt werden müssen, so dass wir ohne die Gnade nichts wahrhaft Frommes zu haben, denken, sagen, thun vermögen.“

Diese energische Sprache verfehlte ihren Eindruck auf den römischen Bischof nicht, und vollends nachdenklich und zum Nachgeben bereit stimmte ihn der weitere Schritt, den die Afrikaner in ihrem Glaubenseifer thaten. Nachdem sich der kaiserliche Hof zu Ravenna im donatistischen Streit so willfährig gezeigt hatte, seinen Arm der Kirche in ihrem Kampfe gegen die Ketzer zu leihen, suchten die afrikanischen Bischöfe auch neuerdings den Kaiser Honorius in ihr Interesse zu ziehen. Und es gelang ihnen dies sehr schnell. Es erschien im Jahr 417 von Ravenna aus ein kaiserliches Reskript, das sogenannte *sacrum rescriptum*, das bald von mehreren andern gefolgt war, in welchem für's erste Pelagius und Cölestius aus dem Reiche verbannt, dann aber auch alle ihre Anhänger mit Exil und Konfiskation des Vermögens bedroht und der Pelagianismus so zu einem staatlichen Verbrechen gestempelt wurde. Bischof Zosimus stand nun vor der Alternative: entweder auch fernerhin den Pelagius und Cölestius in Schutz zu nehmen und sich damit in

Gegensatz zu stellen nicht bloß mit den afrikanischen Bischöfen, sondern auch mit dem kaiserlichen Hofe, oder aber seinen früheren Entscheid wieder zurückzunehmen, freilich auf die Gefahr hin, der Charakterlosigkeit geziehen zu werden. Seine Haupttriebfeder, die Autorität des päpstlichen Stuhles zu heben, konnte ihm die Wahl nicht schwer machen: er musste sich auf die Seite der stärkeren und obsiegenden Partei stellen, und das war die mit dem Hofe verbündete. So sandte er denn alsbald nach dem Erlass des kaiserlichen Reskriptes neue Schreiben nach Afrika, in denen er zwar formell durchaus daran festhielt, dass ein Entscheid des römischen Stuhles inappellabel und jede Widersetzlichkeit dagegen unstatthaft und gegen die Kirchenzucht sei; in der Sache aber gab er nach und erklärte, ein definitives Urtheil sei noch gar nicht gefällt, er habe dieses bis nach reiflicher Untersuchung verschoben.

Das Resultat dieser reiflichen Ueberlegung warteten indessen die afrikanischen Bischöfe nicht ab, sondern veranstalteten im Jahre 418 eine Generalsynode, auf welcher mehr als 200 Bischöfe anwesend waren, und entwarfen hier neun Kanones, durch welche über Kindertaufe, Gnade, freien Willen, ursprünglichen Zustand der menschlichen Natur auf eine den Pelagianern entgegengesetzte Weise, ganz in augustinischem Sinn, bestimmt wurde. „Der Erbsünde und dadurch der Verdammniss und dem leiblichen Tod ist das ganze Menschengeschlecht unterworfen; um von dieser Verdammniss auch schon die Kinder zu retten, sollen sie getauft werden; für die vor der Taufe gestorbenen Kinder gibt es einen eigenen Zustand zwischen Seligkeit und Verdammniss. Die Gnade Gottes ist nothwendig zur Vergebung der Sünden, zur Besserung des Willens; ohne sie ist der Mensch zum Guten ganz unfähig, und auch mit ihr kann er auf Erden nie vollkommen sündlos leben.“ Wer diesen Sätzen widerspreche, werde anathematisirt. — Diese Beschlüsse wirkten entscheidend auf Zosimus. Schon vorher hatte Cölestius, als er witterte, dass der Wind umgeschlagen, Rom verlassen und seinen Gegnern das Feld geräumt. Zosimus zögerte nun nicht mehr mit seiner Entscheidung: und

wie er vorher eher für Pelagius gewesen, so setzte er jetzt seine Ehre darein, sich recht stark gegen ihn zu erklären. Er that dies in seiner *epistola tractoria*, — wahrscheinlich von dem nachmaligen Papst Sixtus III., der damals schon in Rom eine entscheidende Stimme hatte, redigirt — einem Zirkularschreiben an sämtliche Bischöfe des Morgen- und Abendlandes. Darin wurden die Irrthümer des Pelagius und Cölestius aufgezählt und das Verdammungsurtheil über sie ausgesprochen. Jeder Bischof sollte dieses Zirkular unterschreiben; wer sich weigerte, wurde seiner Stelle entsetzt, aus seiner Gemeinde verbannt und seiner Güter beraubt. Hoch erfreut über diese Wendung am päpstlichen Hofe, sandte Augustin an Sixtus zwei sehr verbindliche Dankeschreiben, nachdem er kurz vorher in seinen zwei Büchern „über die Gnade Christi und die Erbsünde“ gegenüber den Rechtfertigungsversuchen des Pelagius und Cölestius noch einmal die tiefe Kluft der beiderseitigen Anschauungen scharf markirt hatte. „Pelagius behauptet: Gottes Werk ist es, dass es möglich ist, das Gute zu thun, zu reden und zu denken, unser Werk aber, dass wir es auch wirklich thun, reden und denken, also dass sich mit Gottes Willen der unsere vereinigt. Wir aber sagen, dass die Gnade Gottes sich nicht bloß auf jene abstrakte Möglichkeit in der menschlichen Natur, sondern auch auf das konkrete Wollen und Handeln bezieht, dass wir ohne sie etwas Gutes weder zu wollen, noch zu vollbringen fähig sind.“ Und wenn Cölestius lehrte, die Erbsünde sei nur ein sekundäres Dogma des Christenthums, über das man unbeschadet seiner Rechtgläubigkeit verschiedener Meinung sein könne, so geht Augustinus in dieser Schrift sogar so weit, zu behaupten, es sei vielmehr Kern und Stern des Christenthums, die Axe, um die sich Alles andere drehe. „Unser Glaube hängt an den beiden Menschen, von denen der eine uns unter die Sünde verkauft, der andere von Sünden befreit, der eine in den Tod gestürzt, der andere zum Leben errettet hat, der eine, indem er seinen eigenen Willen gegen Gottes Willen durchsetzte, der andere, indem er seines eigenen Willens sich entäußerte und nur den Willen dessen that, der ihn gesandt hat.“

Das Rundschreiben des Zosimus verfehlte, wie sich erwarten liess, seine Wirkung nicht. Es machte viele Heuchler; doch gab es auch solche, die ihrer Gesinnung treu blieben. Es waren achtzehn Bischöfe Italiens, unter ihnen Julianus, Bischof von Eclanum, einer Stadt Unteritaliens, der scharfsinnigste, systematischste aller Pelagianer, ein Mann von rücksichtsloser Freimüthigkeit, ungebeugtem Sinne, aber nicht ohne grosse Leidenschaftlichkeit, und ein scharf ausgeprägtes Selbstbewusstsein. Früher von Augustin hoch geschätzt, war er mit ihm in freundschaftlichem Verkehre gestanden, bis die pelagianische Streitsache die beiden Freunde zu um so heftigeren Feinden machte. Verhältnissmässig frühe, dreissig Jahre alt, war er im Jahre 416 Bischof zu Eclanum geworden, gerade zu einer Zeit, da der pelagianische Streit bereits seine mächtigen Wellen in Italien warf. Aus seinen Sympathien mit den Pelagianern machte er kein Hehl, war auch der Erste Einer, der gegen das Zirkular des Zosimus protestirte und lieber alle die Mühsale und Nöthen eines von der Kirche geächteten Ketzers auf sich nahm, als dass er auch nur einen Schritt weit zurück ging. In der Philosophie und den klassischen Schriftstellern ebenso bewandert und geschult, wie in der Bibel, und in einer einfachen, textgemässen Bibelexegese den meisten Vätern seiner Zeit, auch dem Augustin, überlegen, fand dieser in ihm einen Gegner, der an Scharfsinn und Gelehrsamkeit nicht zurückstand und durch die Triftigkeit seiner Argumente und logische Konsequenz seiner Gedanken den afrikanischen Kirchenlehrer oft in die Enge trieb; und wenn auch sein Stil mitunter etwas breit und weitschweifig ist, so unterlässt er es doch auch nicht, seine Rede mit attischem Salze zu würzen. Sein sittlicher Charakter ist zwar arg verdächtigt worden, doch wohl mit Unrecht; nur das Eine wissen wir sicher, dass er in einer grossen Hungersnoth all sein Hab und Gut den Armen austheilte. 

Was den Widerspenstigen war angedroht worden, das wurde auch ausgeführt. Die achtzehn Bischöfe wurden abgesetzt und aus Italien verwiesen. Dass sie laute Klage erhoben, begreifen wir. In welchem Lichte musste ihnen auch

Zosimus erscheinen! Sie bewegten Himmel und Erde. Die Unterschriften seien erpresst worden. Sie appellirten an ein allgemeines Konzil. Alles vergebens! Die Staatsgewalt, einmal gewonnen, schritt auf der betretenen Bahn weiter. Nicht blos auf erklärte Pelagianer, sondern selbst auf solche, die heimliche Pelagianer fortzuschaffen oder sie anzugeben unterlassen würden, sollte das Strafgesetz ausgedehnt werden. Dies war im Jahr 419; im Jahr 421 erschien ein neues, das die früheren bestätigte.

Damit war der Pelagianismus äusserlich gebrochen. Pelagius verschwindet bald aus der Geschichte: wir haben keine Nachrichten, wann und wo er gestorben. Ebenso wenig wissen wir über die letzten Schicksale des Cölestius; um's Jahr 429 ward er aus Konstantinopel vertrieben. Julian, aus Italien verjagt, ging nach Konstantinopel; von hier verwiesen, fand er eine Zuflucht in Cilicien bei dem freisinnigen Theodorus von Mopsuestia und eröffnete nun einen energischen literarischen Kampf mit Augustin. Dieser hatte zur Widerlegung der pelagianischen Beschuldigung, mit der Erbsünde verdamme er ja auch die Ehe, weil durch sie sich die Sünde fortpflanze, eine Vertheidigungsschrift herausgegeben und seinem Freunde, dem Komes Valerius gewidmet, betitelt: „Von der Ehe und der Lust.“ Kaum war diese Schrift dem Julian in die Hände gekommen, als er ihr in vier Büchern eine Widerlegung entgensetzte. Augustin replizirte sogleich, obgleich er die Schrift des Julian nur aus einem Auszug seines Freundes Valerius kannte, im zweiten Buch über die Ehe und die Lust, und endlich, als er ein vollständiges Exemplar derselben erhielt, in seinen „sechs Büchern wider Julian“ (421). Nun griff abermals Julian zur Feder, um in acht Büchern mit Aufbietung all seiner logischen Schärfe, aber auch mit der Verbitterung eines verjagten und geächteten Ketzers dem Augustinismus die tiefste Wunde zu versetzen. Und diese Replik erschien dem Augustin mit Recht so wichtig und inhaltschwer, dass er an deren Widerlegung bis an das Ende seines Lebens arbeitete und uns doch nur einen Torso hinterlassen hat. Das Werk Julians ist uns zwar verloren gegangen, aber

Augustin hat es Satz für Satz in seine Gegenschrift aufgenommen, so dass wir es, wie des Celsus „wahres Wort“ aus der Widerlegung des Origenes, wiederherstellen können. Diese beiden Schriften bezeichnen den Höhepunkt des pelagianischen Streites, indem von beiden Seiten die Hauptstreiter ihr Bestes in den Kampf führten. Von der Willensfreiheit, diesem Knotenpunkt der pelagianischen Lehre, geht auch Julian aus. Ohne Willensfreiheit gebe es keine Verantwortlichkeit, darum auch keine Tugend und keine Sünde, die Willensfreiheit läugnen heisse alle ethischen Werthbegriffe aus der Welt verbannen. Auch dem Verdorbenen bleibe diese Willensfreiheit, die Selbstbestimmung zum Guten, wenn schon sie ihm durch die fortwährende Gewohnheit des Sündigens schwer gemacht sei. Zu behaupten aber, durch die Sünde des ersten Menschen, die sich in der Zeugung auf alle Generationen fortpflanze, sei die Willensfreiheit des Menschen zum Guten ein für alle Mal gänzlich gebrochen, — eine solche Fortpflanzung der Sünde und der Strafe, eine solche Verdammniss ganz Unschuldiger, widerspreche einem richtigen Begriff von der Gerechtigkeit Gottes, dem vernünftigen Denken und den Worten der heiligen Schrift. Heisse es ja doch im Deuteronomium: Die Väter sollen nicht für die Kinder, noch die Kinder für die Väter, sondern jeder soll für seine eigene Sünde sterben, und wenn man auch Schriftstellen von gegentheiligem Sinne aus der Bibel anführe, so sei dagegen zu bemerken, dass es keine Häresie gebe, die sich für ihre Irrlehren nicht auf die heilige Schrift berufe, und dass eben über der Schrift die Gerechtigkeit Gottes, überhaupt ein reiner Gottesbegriff stehe als ein Kanon, an dem erst der Werth und die Wahrheit jeder einzelnen Bibelstelle müsse gemessen werden. „Und was wäre nun das für ein Gott, der ohne Gerechtigkeit, ohne Urtheil, ohne Barmherzigkeit diejenigen straft, die er selbst zum Bösen geschaffen, und die er gerade darum straft, weil er selbst sie aus Adam geschaffen.“ Und warum solle, fragt Julian, die erste Sünde so grosse Wirkung gehabt haben? Sonst gewahren wir nirgends, dass die Folgen der Sünde solche Dimensionen annahmen. Warum denn hier?

Die Macht des bösen Beispiels soll es ja nicht gewesen sein. „Man sagt uns, die erste Sünde sei eben ungeheuer gross gewesen, neben der alle andern verschwinden. War sie denn vielleicht grösser als die Sünde Kains, als die Sünde der Sodomiter oder als eure Sünde? War es eine grössere Sünde, von einer verbotenen Frucht zu essen, als den Abel mit brudermörderischem Neid zu tödten, oder zu Sodom gegen die Rechte der Gastfreundschaft und des Geschlechtes zu sündigen, oder, wie ihr thut, die unschuldigen Kinder dem Reich des Satans zu überweisen und auf Gott den Vorwurf der Ungerechtigkeit zu wälzen?“ Ueberhaupt ist dem Julian die ganze Weltanschauung des Augustinus viel zu pessimistisch; die Menschennatur sei ihm mehr zum Bösen als zum Guten angelegt, in der Welt hebe er immer und immer wieder mit wahrer Lust alles Kreuz und Leid hervor, als Folge der Erbsünde, während doch all die Fährden und Nöthen des Erdenlebens auch ohne Sünde nicht zu vermeiden, sondern eine selbstverständliche Mitgift unserer sterblichen und zeitlichen Natur seien; das einzige wahre Elend des Menschen sei die Sünde, und dies Elend habe der Mensch stets selber verschuldet. So sehr sich auch Augustinus dagegen verwahren möge, vom Manichäismus komme er nimmer los und habe gegen diesen nur noch den Nachtheil, dass er weniger konsequent und klar sei.

Dies sind ungefähr die Hauptgesichtspunkte der Julian'schen Streitschrift. Was Augustin an Argumenten in's Feld führt, werden wir später im Zusammenhang kennen lernen. Gegen die Behauptung Julians, dass es ohne Willensfreiheit keine Tugend gebe, verweist er auf die Engel und Seligen, bei denen jede Möglichkeit des Sündigens ausgeschlossen sei, die aber eben darum die höchste Tugend besässen. Und spreche nicht auch Paulus in dem bekannten Worte: Ich thue, was ich nicht will, gegen diese Freiheit, und für eine von des Menschen Willen unabhängige und ihm sogar entgegenstehende Nothwendigkeit des Handelns. Die Erbsünde und Erbstrafe werde gerade von der Gerechtigkeit Gottes gefordert, denn wer wollte sonst erklären, warum so viele Menschen „wimmern als Kinder, seufzen als Männer, klagen

als abgelebte Greise.“ Soll dies Elend nur eine Beigabe der menschlichen Natur sein? Dann hätte es auch im Paradiese vor dem Sündenfalle herrschen müssen. Vielmehr sei das Alles nur eine Folge der ersten Sünde, weil zugleich der grössten; und wenn auch das menschliche Fassungsvermögen die ganze Grösse jener Ursünde nicht zu erfassen vermöge, so sei es doch jedenfalls für den ersten Menschen am leichtesten gewesen, gut zu bleiben, seine völlig ungehemmte Willensfreiheit nur zum Guten zu gebrauchen, und der schmäbliche Missbrauch dieser Freiheit um so strafbarer und verderbenbringend für das ganze Menschengeschlecht. Wenn es von jeder Sünde heisse, dass Gott sie heimsuche an den Kindern bis in's dritte und vierte Geschlecht, wie viel mehr von dieser einzigartigen Haupt- und Ursünde. — Einen ähnlichen Gedankengang haben die „vier Bücher gegen die zwei Briefe der Pelagianer“, welche die pelagianischen Bischöfe bei ihrer Flucht aus Italien an ihre Gesinnungsgenossen erliessen. Eine andere Schrift Augustins aus dieser Zeit: „Die vier Bücher von der Seele und ihrem Ursprunge“, eine Streitschrift gegen einen jungen Mönch, Vincentius Viktor, ist nur darum bemerkenswerth, weil sie uns noch das völlige Schwanken zwischen Kreatianismus und Traduzianismus in Augustins damaligen psychologischen Ansichten zeigt.

Ueber den geschichtlichen Verlauf des eigentlichen Pelagianismus haben wir nicht mehr viel nachzutragen. Viele der exilirten Bischöfe, als sie sahen, dass ihre Sache verloren, flehten um Gnade und wurden wieder eingesetzt; Julian blieb ungebeugt. Auch Cilicien musste er verlassen, als die cilicischen Bischöfe sich gegen den Pelagianismus erklärten und selbst den Theodorus auf ihre Seite zogen. Im Jahre 429 finden wir ihn wieder in Konstantinopel; aber auf kaiserlichen Befehl wurde er sofort aus der Stadt verwiesen. Um's Jahr 439 habe er sich, wiewohl sehr unwahrscheinlich, auf's Neue bemüht, in die Kirchengemeinschaft aufgenommen zu werden und sein verlorenes Bisthum wieder zu erhalten; umsonst! Im Anfange der fünfziger Jahre starb er dann elend und in tiefster Armuth. Aber schon

lange vorher war seine Partei zu einer kleinen Sekte zusammengeschmolzen, die nach und nach vollständig unterging, doch nur, um in einer gemässigten Form wieder aufzuerstehen und die Kirche in ihre Fesseln zu schlagen.

Dies ist das pelagianische „Drama“. Die afrikanische Kirche war es, die den Pelagianismus gestürzt und in dieser afrikanischen Kirche in erster Linie Augustinus, — die Seele aller dieser Bewegungen, wie er es früher gegen den Donatismus gewesen. Diese theilweise äussere Bekämpfung ist aber freilich nur die niedrigere Seite dieser seiner Thätigkeit. Ihr geht eine höhere und darum viel edlere und wahrere zur Seite: die geistig-wissenschaftliche.

Doch ehe wir hiezu übergehen, mag es am Platze sein, der Uebersicht wegen noch einmal die literarische Thätigkeit in diesem Kampf zu überschauen. Zunächst auf Seite der Pelagianer. Was wir von Pelagius selbst noch besitzen, das sind, wie schon oben erwähnt, die Bemerkungen zu den Briefen Pauli, von Kassiodor interpolirt, doch so, dass man immer noch den Pelagius erkennt, den Brief an die Nonne Demetrias über die Jungfrauschaft und das Glaubensbekenntniss, das er 417 nach Rom gesandt. Von seinen übrigen Schriften, die uns verloren gegangen sind, finden sich vielfache wörtliche Auszüge in Augustins Streitschriften. Von des Cölestius und Julianus Schriften ist nichts vollständig auf uns gekommen, dagegen eine Reihe von Fragmenten und Excerpten.

Wenden wir uns zu Augustinus. Seine ersten anti-pelagianischen Schriften, zu einer Zeit von ihm verfasst, da er noch mit den Donatisten zu schaffen hatte und der neue Feind eben erst sein Haupt erhob, sind: „Von der Strafe der Sünde und ihrer Vergebung“, drei Bücher, „von der Taufe der Kleinen“ und „vom Geist und dem Buchstaben“, alle aus dem Jahre 412. Einige Jahre später, 415, widerlegte er das Buch des Pelagius „über die Natur“ in seiner Schrift „über Natur und Gnade“. Bisher hatte er in seinen Schriften den Namen des Pelagius aus Schonung vermieden, er mochte die Hoffnung hegen, es werde sich derselbe belehren lassen, darum wollte er ihn nicht reizen. Er rühmt

sogar dessen und des Cölestius gute Meinung und ihre sittliche Strenge und wendet auf sie gerne das Wort an: Sie eifern um Gott, aber mit Unverstand. Nun aber, nach der Synode zu Diospolis, hielt er es an der Zeit, mit offenem Visir aufzutreten; seine Schreibweise wird scharf und ätzend, die christliche Nachsicht hatte dem Zorn des Ketzerrichters Platz gemacht. Während wir nun in den früheren Schriften noch Worte finden, wie: „Handelt freundlich mit ihnen, brüderlich, sanftmüthig, liebevoll und mit schmerzlichen bekümmerten Herzen, und was fromme Liebe zu thun vermag, das versucht;“ — so sind die Pelagianer jetzt „Lügner, aufgeblasene Schläuche, von ihrem Hochmuth und ihrer Selbstgerechtigkeit angefüllt,“ die eigentlich gar keiner Widerlegung werth sind. „Sie stehen draussen, ausserhalb der Kirche. Was sollen wir noch lange reden; wir haben nichts mehr mit ihnen zu schaffen.“ Die erste in diesem bitteren Tone geschriebene Schrift ist betitelt: „von den Handlungen des Pelagius“ (417). Dann folgt das bedeutende Werk „von der Gnade Jesu Christi“ und „von der Erbsünde“ (418), das er dem Pinianus zugeeignet, und „von der Ehe und der Lust“ (419); endlich vier Bücher „von der Seele und deren Ursprung“ gegen Vincentius Viktor (419) und das bekannte grosse Werk gegen Julian, vor dessen Vollendung, wie wir wissen, Augustin durch den Tod abgerufen wurde. Dazu kommen noch die zahlreichen Reden, die unser fruchtbarer Kirchenvater gegen die Pelagianer hielt, besonders anknüpfend an den Römerbrief, der ja von hien und drüben als gewichtiger Bundesgenosse in den Kampf geführt wurde.

Der Semipelagianismus.

Hatte nun Augustin allerdings einen vollständigen Sieg über den Pelagianismus errungen, der in der ganzen Kirche gebrochen und niedergeworfen war, so war dieser Sieg doch nur ein halber, ein negativer; nur das Eine war erreicht: der Sturz des Pelagianismus; damit aber noch nicht das Andere, der Sieg des Augustinismus, derjenigen Ansicht nämlich, die Augustin über Sünde und Gnade und freien Willen dem Pelagianismus entgensetzte.

Der Augustinismus schloss zu grosse Härten in sich,

um nur an den Satz zu erinnern, dass um der einen Sünde Adams willen die ganze Menschheit mit Ausnahme eines Theils zur ewigen Strafe verdammt sei, als dass eine unbefangene Frömmigkeit sich ungetheilt und wahrhaft mit ihm hätte befreunden können; wie schon angedeutet, war es die Prädestinationslehre, welche vielfachen Anstoss gab. So erhob sich denn schon zu Lebzeiten Augustins eine Opposition gegen die extremen Sätze seiner Gnadenlehre, ausgehend aus sonst gut kirchlichen Kreisen, auch in andern Punkten voll Anerkennung für ihn, daher auch nichts weniger als pelagianisch, vielmehr gegen die Einseitigkeiten des Pelagianismus gleichfalls sich wendend. Was sie dann als das Rechte für sich will, das ist eine Vermittlung. Von Pelagius nimmt sie die Freiheit, von Augustin die Gnade, beide aber so, dass sie deren scharfe Spitzen bricht, damit sie beide mit und neben einander bestehen können als die wesentlichen Requisite der Sittlichkeit und Frömmigkeit. Das ist der sog. Semipelagianismus, ein Name, der erst im scholastischen Mittelalter auftaucht und der ebenso gut mit Semiaugustinismus vertauscht werden könnte, je nach dem Standpunkt, von dem man gerade ausgeht, ob von der Lehre des einen, oder der des andern. Die Ausgleichung der beidseitigen Lehren geschieht aber durch Neutralisirung und Abschwächung ihrer Extreme und ist ein zwischen beiden liegendes Mittlere; nur dass sie, weniger prinzipieller als praktischer Art und Natur, nicht selten zur blossen Halbirung herabsinkt. Dagegen ist die Meinung, die ihr zu Grund liegt, in ihrer sittlichen wie religiösen Berechtigung völlig anzuerkennen. So sehr übrigens ihre Vertreter im Wesentlichen, d. h. dass Gnade und Freiheit gleiche Bedeutung haben, übereinstimmen, so ist doch im Einzelnen wieder eine Verschiedenheit unter ihnen, je nachdem sie das eine oder das andere Moment mehr betonen. Zwar ist auch dieser Semipelagianismus, wenn auch nicht geradezu kirchlich verdammt worden, wie der Pelagianismus, so doch nicht anerkannt wie der Augustinismus, wiewohl dieser es zu einer symbolischen Geltung doch auch nicht hat bringen können. Dem Namen nach war und blieb er der kirchliche Lehrbegriff, denn die Autorität des

Namens von Augustin ward so gross in der Kirche, dass Niemand sich getraute, seine Lehre anzugreifen. Aber auch nur dem Namen nach herrschte er. In Wahrheit war es der Semipelagianismus, der in der katholischen Kirche unter Augustins Namen sich breit machte.

Doch bevor wir zu diesem Semipelagianismus übergehen, müssen wir eines Vorgangs gedenken, der in der Nähe Augustins sich abspielt und als eine Art Vorspiel zu dem eigentlichen semipelagianischen Streite betrachtet werden kann, sofern er ebenfalls die augustinische Prädestinationslehre zur Veranlassung hat.

Mönche in einem Kloster zu Adrumetum hatten den Brief Augustins an Sixtus, betreffend den Pelagianismus, gelesen. Er erregte einen grossen Anstoss. Wenn es so mit der Prädestinationslehre stehe, so sei aller gute Wille, aller Eifer und jegliche Ermahnung umsonst; wer prädestinirt sei, werde ja selig, wer nicht, verdammt. Die Einen, die Mehrzahl, sahen durch die augustinische Lehre die ethisch-disziplinaren Interessen gefährdet; die Andern, die Minderzahl, zogen ihre Konsequenzen aus ihr in mehr antinomistischem Sinn. Es gab so eine Spaltung im Kloster. Einige Mönche wandten sich persönlich an Augustin um nähern Aufschluss. Um nun dem Zwist und der Aufregung der Gemüther im Kloster zu steuern, sowie zu allseitiger Belehrung schrieb Augustin das Buch „von der Gnade und vom freien Willen“ (427). Er bekennt in demselben, dass das Verhältniss zwischen Gnade und freiem Willem ein überaus schwieriges Problem für das Denken sei und dass man dabei höchst vorsichtig zu Werke gehen müsse; doch sei soviel unzweifelhaft, dass man beides im Glauben festhalten müsse. Dass freilich die Art und Weise, wie er das Verhältniss bestimmt und dadurch das Problem zu einem nicht bloß schwierigen, sondern geradezu unlösbaren macht, nichts weiter sei, als ein von ihm selbst geschürzter Knoten, den als ein göttliches Mysterium darzustellen ihm beliebt, davon hat er selbstverständlich keine Ahnung.

An die Spitze stellt er nun zwar den Satz, dass beide, Gnade wie freier Wille, zum Heil des Menschen konkurriren, erklärt

aber sofort, der Wille ohne die Gnade sei nimmermehr selbstgenugsam zur Heilswirkung; ohne die Gnade könne man weder zu Gott bekehrt werden, noch in Gott fortschreiten. Somit ist es die Gnade, die Augustin dem Willen vorangehen und von der er die Initiative des Heilswerkes ausgehen lässt; und wie er Gott den Willen vorbereiten lässt, so lässt er ihn auch, was er durch sein Wirken begonnen, durch sein Mitwirken der Vollendung entgegenführen. Gott ist es, der schon von Anfang an wirkt, dass wir wollen, und wenn wir dann wollen, mit uns wirkt zur Vollbringung. Dass wir wollen, bewirkt er ohne uns; mit uns aber, sobald wir wollen, und zwar so, dass wir es auch thun. Der Wille ist jetzt in das Stadium gerückt, da er vollkräftig den göttlichen Willen erfüllen kann. Wenn Gott dagegen das eine oder das andere nicht thut, so sind wir untüchtig zum Guten. Augustin beruft sich dafür auf die Bibelworte: „Gott ist es, der in euch wirket das Wollen und das Vollbringen,“ und: „Der das gute Werk in euch angefangen, der wird es auch vollbringen auf den Tag Jesu Christi;“ und: „Wir wissen, dass Gott denen, die ihn lieben, alles zum Besten mitwirket.“

Welches ist nun aber, fragt man, in dem Gutesthun die Rolle, die Augustin dem freien Willen zuerkennt? Man könnte sagen, es sei die des passiven Faktors, während der Gnade die des aktiven zukomme, der den Willen erst zu befruchten habe zum Rechtwollen und Gutesthun. Doch auch dies findet Augustin noch nicht ausreichend, sofern der Wille von Natur böse sei, nur Böses wirken könne, und die Gnade ihn erst umzuschaffen, aus einem bösen zu einem guten umzubilden habe, so dass er im steten Bunde mit ihr Gutes zu wirken jetzt erst das Vermögen habe und es darum auch wirke. Wir verstehen nun, in welchem Sinn es gemeint war, wenn Augustin erklärte, der Mensch habe jederzeit den freien Willen. Jedenfalls nicht in dem Sinn, wie Pelagius meinte, dass es dem Menschen jederzeit frei stehe und er die Macht habe, sich für das Gute oder das Böse zu entscheiden. Es sei dies ebenso verkehrt von Pelagius, sagt Augustin, als jene Ansicht, wonach die Erkenntniss des

Guten der Gnade zu verdanken sei, das ihr folgende Thun aber der Natur zuzuschreiben, während doch die Erkenntniss aufblähe, die Liebe aber, die zu allem guten Werk geschickt mache, von Gott komme.

Wie viel oder wie wenig auch der wissenschaftliche Versuch, wie Augustin ihn unternommen, den Mönchen zusagen mochte, — es war das praktische Interesse der Frage, das ihnen zu allernächst lag. Wie kann Gott von den Menschen die Ausübung der Gerechtigkeit fordern, auf den Gehorsam Lohn, auf den Ungehorsam Strafe setzen, wenn er die Gnade nicht gibt, ohne welche der menschliche Wille zu allem Guten untüchtig ist, wenn er das, was er fordert, auch durch seine Gnade wirkt? Wie kann da noch von Ermahnung und Zurechtweisung die Rede sein? Solche und ähnliche Fragen und Einwürfe waren von Augustin in seiner Schrift nicht gelöst worden, die Gemüther eben darum auch noch nicht beruhigt, das Zerwürfniss noch nicht gehoben; daher liess Augustin eine zweite, ergänzende Schrift unter dem Titel: „Von der Ermahnung und Gnade“ nachfolgen. Aber diese Schrift konnte noch weniger befriedigen als die frühere, noch weniger die Gewissen beruhigen, so unsäglich viel Mühe sich auch ihr Verfasser mit ihr gab. Die Widersprüche lagen nun einmal zu offen zu Tage und kein Scharfsinn konnte sie bedecken. Oder was half es Augustin, die Konsequenzen aus seinen Prämissen zu bestreiten? Wenn dem menschlichen Willen keine Selbstbestimmbarkeit zum Guten innewohne, ob dann nicht alle Ermahnungen vergeblich seien, ob man denen, bei denen jede Ermahnung vergeblich, dies zur Last legen könne, wenn sie doch in Ermangelung der Gnade nicht anders gekonnt hätten? Und wer vom einmal betretenen guten Wege abweiche, ob auch der nicht schuldlos sei, wenn es doch die Gnade des Beharrens allein sei, die ihn auf dem rechten Wege erhalte? Was half es dem Augustin, diesen Einwürfen immer wieder die Behauptung entgegenzusetzen, der zum Guten unfähige Wille sei es durch eigene Schuld, bleibe somit zurechnungsfähig für jedes Widerstreben gegen Gottes Willen, wenn er doch ein für allemal nicht anders kann ohne die

Gnade Gottes? Was half es ihm, wenn er eine Reihe von Bibelsprüchen anführt, welche die Selbstverantwortlichkeit des Menschen für sein Thun, die Nothwendigkeit der Ermahnungen, die Verheissung von Lohn, die Androhung von Strafen u. dergl. darthun sollten, wenn doch diese Aussprüche, deren Wahrheit Niemand bezweifelte, nichts weniger als die Konsequenzen von augustinischen Prämissen waren? Er verlor sich nur immer tiefer in die Widersprüche, die seiner Gnadenlehre anhängen, und wusste sich schliesslich nicht anders zu helfen, als indem er die Menschenwelt zum getheilten Schauplatz hier der Gerechtigkeit, dort der Barmherzigkeit Gottes und von Ewigkeit her die Einen zu Gefässen der Barmherzigkeit, die Andern zu Gefässen der Gerechtigkeit Gottes machte, immer aber mit der widerspruchsvollen Restriktion, dass dies nach einem ganz gerechten, wenn auch uns unergründlichen Gerichte geschehe.

Er verweist auf Vorgänge aus dem Leben. Da sterbe ein Mensch, bevor er vom Guten zum Bösen abfalle, während ein Anderer lange lebe und falle; wenn nun jenes Gottes Gnade sei, ob man da nicht fragen könne, warum sie nur bei dem Einen und nicht auch bei dem Andern in Anwendung komme? Aber so sei es nun einmal, und es sei dies eine ganz unbestrittene Thatsache, wie auch die Zahl der Prädestinirten eine bestimmte sei; nur wer zu den Einen und wer zu den Andern gehöre, das sei ein Geheimniss. Und so zieht sich Augustin, wie fast alle Kirchenväter, wenn sie aus dem Labyrinth, darin sie sich begeben haben, den Ausweg nicht mehr finden, in jenen Spruch wie in eine Burg zurück: „Wie unbegreiflich, Herr, sind deine Gerichte und wie unerforschlich deine Wege!“

Ob und wie weit die beiden Schriften Augustins und zumal die letztere die Mönche in Adrumet beruhigten und aufklärten, wissen wir nicht, ist aber auch für uns von nur geringem Werth. Die augustinische Gnaden- und im Besondern die Gnadenwahllehre hatte offenbar allerwärts, auch in sonst kirchlichen, antipelagianischen und dem Augustin befreundeten Kreisen vielfach Anstoss erregt, was

sich ihr Urheber gewiss am wenigsten verhehlte. Um so lieber benützte er daher den Anlass, den ihm die Mönche in Adrumet boten, unter der an sie gerichteten Adresse sich über seine Lehre des Weiteren auszusprechen und sie im rechten Lichte zu zeigen. Leider aber ist er, statt durch eine ausgleichende Darstellung den Anstoss zu heben, immer tiefer in's Extrem gerathen, oder hat sich immer fester darin verrannt, so dass er seinen Zweck kaum erreichte, wenigstens nicht an denen, die ein klares Urtheil und feste sittliche Begriffe hatten.

Das Land, von wo die oben gezeichnete kirchliche Gegenbewegung, wir können nicht sagen gegen den Augustinismus, sondern nur gegen dessen Härten, zumal die Prädestinationslehre, ausging, war das südliche Frankreich, näher Massilia, und abermals waren es Mönche, welche diese Opposition bildeten, an ihrer Spitze Joh. Cassianus, ehemals Diakonus an einer der Kirchen zu Konstantinopel unter Chrysostomus, nach dem Sturze des Meisters nach Massilia ausgewandert, ein eifriger Beförderer des Mönchthums, gestorben um 440 in hohem Alter. Er war der hauptsächlichste Vertreter der mittleren Richtung zwischen Pelagius und Augustin und als solcher gleicherweise für die Gnade wie für die Freiheit. „Zwar scheinen diese beiden einander zu widerstreiten, aber beide stimmen wohl zusammen und beide haben wir anzunehmen; keine von beiden können wir dem Menschen absprechen, ohne die Regel des kirchlichen Glaubens zu überschreiten.“ Cassian meint, durch nichts habe man diese Sache mehr verwirrt, als „dadurch, dass man zur Hauptfrage gemacht, welches der beiden Prinzipien von dem andern abhängt, ob, weil wir mit dem guten Willen den Anfang machten, desswegen Gott sich unserer erbarme, oder ob, weil Gott sich unserer erbarmt, der Anfang des guten Willens nachfolge.“ Durch solche einseitige Auffassungen und Behauptungen habe man sich aber „in vielfache einander entgegengesetzte Irrthümer verwickelt.“ Er seinerseits will weder das eine noch das andere ausgeschlossen wissen. Bald lässt er daher die Initiative im Guten von uns selbst, vom freien Willen aus-

gehen und die Gnade nachfolgen, die solchem Bestreben dann fördernd zu Hülfe komme, somit den freien Willen aus eigener Kraft das Gute beginnen, worauf die Gnade folge zur Vollendung des Guten; bald von Gott, von der göttlichen, zuvorkommenden Gnade und ihrer Einwirkung auf den Willen, die er als eine innerlich wirkende, inspirirende fasst. So war er, wie man sieht, wie dort ein Pelagianer, so hier ein Augustiner, beides kombinirend. Wenn er mit Augustin ging, indem er der Gnade so viel als möglich einräumte, näherte er sich wieder dem Pelagius, indem er die Erbsünde, wenn auch nicht geradezu läugnete, so doch nicht in dem augustinischen Umfang anerkannte. Oder was war weniger augustinisch, als wenn er den Kampf des Fleisches mit dem Geist nicht als Folge und Strafe des Falls, sondern für eine ursprüngliche, höchst heilsame Einrichtung der menschlichen Natur erklärte? Nehme man diesen Kampf weg, meinte er, so würde nur ein verderblicher Friede folgen. Was bei allen sich finde, das erweise sich als der menschlichen Substanz gleichsam von Natur beigelegt, nicht aber als eine Folge des Falls. Es sei nicht recht, so von der göttlichen Gnade zu denken, dass der menschlichen Natur nichts als das Schlechte und Verkehrte bleibe. Von Natur habe der Mensch alle Anlage zum Guten, die nur der Entwicklung bedürfe. Klingt das nicht pelagianisch? Und doch, sagt derselbe Cassian wieder, seien die Kräfte des Menschen nach dem Fall nicht mehr vollständig, sondern verdorben. So schwankt er zwischen Augustinismus und Pelagianismus, offenbar von praktischen Interessen geleitet, die ihm die wichtigsten sind. Dabei gibt er nicht undeutlich zu verstehen, dass dialektische Begabung und Gewandtheit zur Lösung solcher Fragen, wie des Verhältnisses von Gnade und Freiheit, noch nicht ausreichen, dass dazu auch Reinheit des Herzens und stete Heiligung des Lebens gehören; — als ob Augustin nicht auch dieser Tugenden sich beflissen hätte! Er selbst, ohnehin kein systematischer Kopf, war freilich in Gefahr, in eine unbestimmte Halbheit zu gerathen.

In seinen Schriften polemisirte er nun gegen Augustin,

doch ohne ihn zu nennen. Besonders war es die Schrift „von der Ermahnung und Gnade,“ an der er sich stiess, da hier Augustin die Prädestination so offen vortrug.

Wie Cassian, so dachte übrigens die gesammte Opposition gegen den Augustinismus im südlichen Gallien, meist Mönche. Sie alle waren in ihren Hauptansichten einig. Und wenn sie auch in einzelnen Punkten, z. B. in der Willensfreiheit des gefallenen Menschen, die die Einen in grösserem, die Andern in geringerm Maasse annahmen, verschiedener Ansicht waren, so stimmten doch alle darin überein, dass beide Faktoren, der Wille wie die Gnade, zur Erreichung des Heils gleich wesentlich und nothwendig seien. Ebenso waren alle gegen die partikularistische Prädestinationstheorie Augustins. Der göttliche Heilsrathschluss sei ein allgemeiner, für Alle habe Christus gelitten; die Verwirklichung dieses Heilsrathschlusses aber richte sich nach dem Wollen des Individuums, das die dargebotene Gnade entweder aufnehmen oder verschmähen könne; denn wie der ursprünglich reinen Menschennatur die Bewegung zum Bösen nicht unmöglich gewesen, so der gefallenen die zum Guten. Dies sei, erklärten diese Männer, die Lehre der h. Schrift, auch Kirchenlehre bis anher, früher die Ansicht Augustins selbst, und ausreichend gegen die Pelagianer. Im Gegensatz zur partikularistischen Prädestination Augustins, welche es erklären wollte, woher es komme, dass einzelne Individuen wie Völker das Heil erlangen und zwar ohne eigenes Zuthun und Verdienst, wie z. B. die neugeborenen Kinder, die nach der Taufe stürben, und so unmittelbar zur Seligkeit, wenn auch noch nicht zur vollen gelangten, wogegen andere noch lange lebten, und durch die Art ihres Lebens die Taufgnade verlören, wollten sie den Schlüssel aller dieser Räthsel in der göttlichen Präsenz finden, vermöge deren Gott, wenn er z. B. von den neugeborenen Kindern die einen am Leben lasse und so der Gefahr aussetze, die Taufgnade zu verlieren, die andern aber sofort zu sich nehme, dies thun könne, ohne dass dadurch seiner Gerechtigkeit Eintrag geschehe, wie dies die Prädestinationslehre thue, weil er voraus gewusst, wie jene Kinder, so sie lange am Leben ge-

blieben, sich entwickelt haben würden. Doch nicht blos, dass sie die göttliche Gerechtigkeit verletze, warfen diese Südgallier der Gnadenwahllehre vor, sondern auch, dass sie die schlimmsten sittlichen Wirkungen auf den Menschen habe, indem sie seinen Eifer schwäche, zur Sorglosigkeit verleite, die Ermahnung als nutzlos erscheinen lasse und zur Verzweiflung führe, sofern sie keine andere Perspektive eröffne als den unbekannten Rathschluss Gottes, statt den Blick des Menschen auf sein Inneres, auf das, was er am unzweifelhaftesten in seiner eigensten Gewalt habe, auf seinen Willen zu richten. Die Annahme eines absoluten göttlichen Dekrets, wonach eine Auswahl von zu Erwählenden und zu Verwerfenden vor aller Zeit und Welt getroffen worden sei, müsse alle sittliche Selbstbestimmung aufheben. Sie nehme den Gefallenen den Muth wieder aufzustehen und gebe den Heiligen Veranlassung zur Lauigkeit. Wozu auch noch sich mühen, da man, wenn man zu den Verworfenen gehöre, nicht selig werden könne, wie sehr man sich auch anstrengt, dagegen, wenn man erwählt sei, nicht verloren gehen könne, wie nachlässig man sich auch verhielte! Denn was Gott einmal in seinem unabänderlichen Rathschluss von Ewigkeit her bestimmt habe, das treffe den Einen wie den Andern.

Offenbar bildeten die Männer dieser Richtung die Majorität in Südgallien. Doch sollte es dem Augustin auch nicht an Anhängern und Freunden in diesen Gegenden fehlen; und zwei von ihnen, Prosper von Aquitanien und ein gewisser Hilarius, jüngst erst aus dem Kloster Lerins an der provençalischen Küste auf den Bischofsstuhl zu Arles erhoben, berichteten (428), jeder in einem besonderen Schreiben (ep. 225 u. 226), von diesen Vorgängen an Augustin, auf dass er seine mächtige Stimme dagegen erhebe.

Dem Wunsche seiner Freunde und Verehrer, die sich für seine Ehre und Lehre so besorgt zeigten, konnte sich Augustin nicht gut entziehen, so schwer es ihm auch fiel; konnte er doch nur früher Gesagtes wiederholen, da, was die Massilienser gegen ihn vorgebracht, für ihn nichts Neues war, das er nicht in früheren Schriften genugsam widerlegt zu haben glaubte. Dazu kam, dass die schweren Geschieke,

die auf seinem Vaterland lasteten, auch ihn hart trafen; auch war er bereits ein 75jähriger Greis und an der Schwelle seines Grabes. Gleichwohl schrieb er (429) „von der Vorherbestimmung der Heiligen“ — die erste Schrift als Antwort auf die Einwürfe der Massilienser gegen seine Lehre.

Was an dieser Schrift charakteristisch ist und wohlthuend gegen andere polemische Schriften, z. B. gegen Julian, absticht, ist der achtungsvolle Ton, in dem Augustin mit seinen Gegnern verhandelt. Er anerkennt, dass und worin sie sich von den Pelagianern unterscheiden, und eben dies, was sie bereits im Glauben besäßen, gebe Hoffnung auch für das Weitere. In die Streitfragen dann näher eingehend, erklärt er sich gegen die Halbirung, welche die Massilienser am Heilswerke vornehmen, einen Theil Gott, den andern Theil dem Menschen überantwortend, dem Menschen das Verdienst des Glaubens, in Folge dessen ihm Gott seine Gnade verleihe; es finde kein Vertrag zwischen Gott und dem Menschen statt, und am allerwenigsten ein solcher, wo dem Menschen die erste Stelle, der Glaube, Gott die zweite zukomme; vielmehr sei alles auf Gott und seine Gnade zurückzuführen, Anfang, Mitte und Ende, daher gerade auch der Glaube, welcher der Grund aller Heilsaneignung sei, ein Produkt der Gnade. Augustin anerkennt, dass er früher nicht so über den Glauben gedacht habe; aber der Spruch: „Was hast du, das du nicht empfangen hast,“ habe ihn eines Besseren belehrt.

Das Verhältniss der Gnade und Prädestination fasst er so, dass diese die Vorbereitung auf jene, jene die Erfüllung dieser sei; somit setze die eine die andere. Wenn man aber sage, dass die Prädestination Zweifel an der Seligkeit wecke, ob denn nicht auch der eigene Wille, die eigene Kraft, ja diese noch mehr? Warum also lieber der eigenen Schwachheit, als den Verheissungen Gottes sich anvertrauen!

Insbesondere spricht sich Augustin noch gegen die Vermittlung der Prädestination durch die Präsenz Gottes aus. Und das thut derselbe Augustin, der in seinem Kommentar des Römerbriefs (s. o.), den er freilich zu einer Zeit, da er noch nichts von pelagianischen Händeln wusste, nämlich als

Presbyter um's J. 394 geschrieben, im apologetischen Interesse, jeden Schein einer Willkürlichkeit von der göttlichen Gnadenwahl zu entfernen, sich dahin geäussert, die Gnadenwahl sei bedingt durch das göttliche Vorherwissen um den Glauben des Einzelnen. Gott habe diejenigen, von denen er gewusst, dass sie glauben würden, dazu auserwählt, ihnen den h. Geist mitzutheilen und sie dadurch in den Stand zu setzen, dass sie durch frommen Wandel auf die Ererbung des ewigen Lebens sich vorbereiten könnten. Der fromme Wandel sei eine Wirkung der göttlichen Gnade, der Glaube aber des Menschen eigenes Werk. Und das sagte derselbe Augustin, der jetzt gegen die Massilienser erklärte, die göttliche Präzienz sei ein ungenügendes Auskunftsmittel. Da soll Gott alles Mögliche vorausgewusst haben, was nie wirklich geworden. Ob das Gottes würdig sei? Ob eine Präzienz, die unwirkliche Verdienste und unwirkliche Sünden setze, Gottes würdig sei? Ob es von geistigen Menschen, wofür doch seine gallischen Gegner gelten, wohl gedacht sei, das Gericht nicht nach dem, was man bei Leibesleben gethan, sondern nach dem, was man bei längerem Leben gethan oder auch nicht gethan haben würde, zu bestimmen. Das wahre Verhältniss von Prädestination und Präzienz sei, dass jene nicht ohne diese, diese aber ohne jene sein könne. „Bei jener weiss Gott, was er vorher thun wird, bei dieser auch das, was er nicht selbst thut, z. B. die Sünde.“ Für die Räthsel der verschiedenen Menschenschicksale, dass die Einen früh hinwegsterben, die Andern in einem längern Leben aus einem frühern Gnadenstand herausfallen, für diese und andere Räthsel gebe es keine Antwort als die Verweisung auf die Unerforschlichkeit der göttlichen Gerichte.

Seiner ersten Schrift liess Augustin 429 eine zweite ergänzende unter dem Titel „über das Geschenk der Beharrlichkeit“ folgen. Es ist grösstentheils nichts Neues, was er darin gibt; aber es ist ihm ein solches, was er glaubt nicht genug betonen und wiederholen zu können, wenn man den Pelagianismus vollständig stürzen wolle. Da hebt er nun, wie schon der Titel der Schrift besagt, besonders das hervor, dass man nicht nur den subjektiven Anfang des

Heils, den Glauben, sondern auch den Fortgang, das Beharren, der göttlichen Gnade zuzuschreiben, als reines Geschenk Gottes dankbar anzuerkennen habe. Nur so werde der Pelagianismus mit seiner These, dass die Gnade dem Verdienst folge, gebrochen. Es sei dies, wiederholt er, sowohl Schrift- als Kirchenlehre; und auf den letzteren Punkt näher einzugehen, findet er sich um so mehr veranlasst, als er in seiner ersten Schrift dies unterlassen hatte. Aus der morgenländischen Kirche führt er nun als Zeugen für seine Gnadenlehre und zwar mit ausgezogenen Belegstellen Gregor v. Nazianz an, aus der abendländischen Cyprian und Ambrosius; — alle drei mit mehr oder weniger Unrecht. Auch auf die Kirchengebete beruft er sich zu seinen Gunsten.

Seine Prädestinationslehre wiederholt er dann noch zum Schlusse und wendet sie ausführlicher als früher auch auf Jesus Christus an als den urprädestinirten. Er bestreitet nicht, dass diese Lehre ihre scharfen Spitzen habe; aber er kann nicht helfen, sie ist in Gottes Wort begründet. „Ihr müsst hoffen, dass ihr zu den Erwählten gehört, und darum täglich bitten;“ des ewigen Lebens sei nun einmal Niemand sicher vor Vollendung dieses zeitlichen.

Dies ist die letzte Schrift Augustins gegen die Pelagianer überhaupt und die Semipelagianer im Besonderen, mit denen übrigens die Streitigkeiten nach Augustins Tode noch lange fort dauerten. Der pelagianische Streit ist ohne Zweifel das wichtigste Blatt in dem Lebensbuche Augustins, jedenfalls dasjenige, das ihn länger als die andern beschäftigte, von 411 an bis nahe an seinen Tod. Doch ist es nicht so, als ob er ihn ausschliesslich in Anspruch genommen hätte. Auch die Thätigkeit gegen die Donatisten langt noch in diese Zeit herein. Und wie viele grössere Werke selbstständiger Art hat er dazwischen geschrieben, um nur „den Gottestaats“ zu nennen!



Böhringer, Georg Friedrich,

Die Kirche Christi und ihre Zeugen oder die Kirchengeschichte in
Biographien

Bd.: [1], 11. Bd., 1. Hälfte

Stuttgart 1877

H.eccl. 139 sb-11,1/2

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11356983-4